Razón de Existir

¿Cuál es el fundamento de la Filosofía?

Juan de Dios Vial Larraín



Razón de Existir

¿Cuál es el fundamento de la Filosofía?

Razón de Existir

¿Cuál es el fundamento de la Filosofía?

Juan de Dios Vial Larraín





EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
Vicerrectoría de Comunicaciones y Educación Continua
Alameda 390, Santiago, Chile
editorialedicionesuc@uc.cl
www.ediciones.uc.cl





RAZÓN DE EXISTIR:
¿Cuál es el fundamento de la filosofía?
Juan de Dios Vial Larraín

Octubre 2013
ISBN Nº 978-956-14-1382-5

Diseño: Francisca Galilea R.
Impresor: Salesianos Impresores S.A.

CIP-Pontificia Universidad Católica de Chile
Vial Larraín, Juan de Dios, 1924-.
Razón de existir: ¿cuál es el fundamento de la filosofía? /
Juan de Dios Vial Larraín.
1. Ontología.
2. Metafísica.
3. Existencia de Dios.
2013 111 +DDC22 RCAA2

ÍNDICE

Tercera parte

A manera de prólogo

Una Teoría de la Verdad

Discurso pronunciado por el Profesor Juan de Dios Vial Larraín al recibir el grado de Doctor Scientiae et Honoris Causa, por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, 6 de octubre de 2010.

DEDICATORIA

Al cruzar hace algunos instantes las puertas de este antiguo edificio de la Pontificia Universidad Católica de Chile y subir sus escalas, sentí que llegaba una vez más a la vieja casa de mi propia existencia. Este grado académico con el que la Universidad me honra consagra una vida aquí vivida. En buena medida aquí forjada. La palabra que entonces viene a mis labios desde lo profundo es antigua, sencilla y sincera: ¡GRACIAS!

Gracias a quienes han discernido este honor. El señor Rector don Ignacio Sánchez y Su Eminencia el Gran Canciller Monseñor Francisco Javier Errázuriz. Los Decanos de Filosofía profesores Luis Flores, que promovió esta iniciativa, y Mariano de la Maza; los señores miembros del Consejo Superior de la Universidad, al que me honra haber pertenecido. Quisiera extender este testimonio a dos rectores de quienes estuve cerca en momentos distintos: mi homónimo amigo Juan de Dios Vial Correa y Monseñor Alfredo Silva Santiago y a buenos amigos que ya no están y fueron de esta Casa: Armando Roa, Rafael Gandolfo, Mario Góngora, Jaime Eyzaguirre, Julio Philippi, Sergio Larraín, Joaquín Luco, Luis Izquierdo, Arturo Fontaine y tantos otros de quienes he aprendido, con quienes he pensado y he trabajado. A ustedes, amigos, que han querido acompañarme.

Desde un lugar muy íntimo de mi corazón quiero repetir las palabras que escribí en el primero de mis libros, que es de 1971. Dije entonces y quiero repetir hoy: "A Teresa, y a Teresa Catalina, Juan de Dios, Leonidas, Aníbal, Santiago, Manuel José, María, Natalia e Isabel". Amada esposa y amados hijos. Con ellos, Iván, Paty, Ana María, Astrid, Piedad, Felipe, Fernando, Fabio y los muchos que ya forman un árbol muy frondoso y siempre verde, el hogar en el que me fue dado no solo escribir aquel libro, y algunos otros, sino simplemente vivir. Este es el instante respetuoso de evocar el nombre de mis padres Juan de Dios y Natalia, de mis hermanas Natalia e

Isabel, de mi abuela Isabel y Aníbal su hijo. De ellos nace el árbol familiar. A ellos agradezco mi existencia y el aire del amor con que la alegraron.

PUNTOS DE PARTIDA

Permítanme dos palabras autobiográficas. Leí el *Fedón* muy joven, y quedé deslumbrado. Yo era un niño solitario recién entrado en la adolescencia, que vivía en el campo junto a campesinos que me enseñaron a hablar en chileno y a montar a caballo. *Fedón* me abrió un paisaje infinito, de muchas luces distintas. Quizá lo más gozoso de esa lectura fue lo que no entendía muy bien. Rilke y Neruda me mostraron dos caras de la residencia en la tierra, ambas gloriosas. La fe me hizo comprender lo que puede significar ser bueno. *¿Qué es Metafísica?*, el texto de Heidegger leído en mi adolescencia en la traducción de Xavier Zubiri, me pareció más hondo que las Elegías y las Odas. Entrado un poco más en el uso de la razón descubrí que Aristóteles había dicho en palabras claras de insondable profundidad algo que yo creí borrosamente presentir. En los años 50 descubrí que las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes son un diamante en cuyas caras destellan esas mismas ideas en un cuerpo cristalino. Creo haber nacido de esas experiencias y vivir de ellas.

¿RUPTURA?

¿Cómo podría yo recibir un doctorado en ciencia sin intentar al menos alguna justificación de este acto tan generoso? Rememorando, creo haber insistido, desde aquel mi primer libro *La Metafísica*

Cartesiana, en una sola idea, a la que también me he mantenido fiel. Esta obstinada idea pudiera pertenecer al género de las opiniones a las que se acostumbra llamar "incorrectas". Créanme, no obstante, que estoy cada vez más persuadido de su corrección. Así lo he intentado mostrar en el último de mis libros, aparecido hace poco, titulado *El Alma Humana,* y subtitulado *Fundamentos metafísicos de una antropología filosófica,* subtítulo, como ustedes notaran, con cierto aire germánico, con el que poco tiene que ver. Me apoyaré en este reciente testimonio de la verdad que he sostenido a lo largo de varios años de estudio y reflexión.

Ese libro es un tríptico. En él hay tres hojas, tres rectángulos que enmarcan las tres figuras clásicas, a mi entender, del pensamiento filosófico. Platón y Aristóteles, fundadores de la disciplina, y Descartes, de quien siempre se ha dicho que es el fundador de la filosofía moderna. Pues bien, la idea que se cree correcta es la que dice que entre los dos primeros griegos, Platón y Aristóteles, y el europeo moderno, Descartes, habría una radical ruptura. Yo creo lo contrario. Y no por pretender ser moderno, como aconsejaba Mallarmé, ni tampoco por una pura voluntad de ser antiguo.

RACIONALISMO

Se reprocha a Descartes haber fundado un racionalismo de espíritu subjetivo y tono matemático. Qué más claro, al fin y al cabo –se dirá– que este matemático, que creó la geometría analítica en el tiempo originario de la ciencia moderna, haya sido uno de quienes fundan esta ciencia Y que lo haya hecho sobre un axioma cuyo sujeto dice, en su más profunda e indudable intimidad: *yo pienso*, con la certeza de una evidencia. Una conciencia subjetiva, en definitiva de raíz religiosa en la vertiente de San Agustín, habría acuñado, entonces,

una razón de estilo geométrico con la cual, sin embargo, dirán sus críticos, se habría ido en una dirección que acaba en el nihilismo denunciado por Nietzsche, con pasión profética, como destino de la cultura occidental.

A mí me parece que ese reproche proviene de una lectura, entre superficial y prejuiciada, del pensamiento del hombre que escribió las *Meditaciones Metafísicas.* Tal lectura puede servir para decir por cuenta ajena lo que uno mismo quisiera decir o para confundir el texto de Descartes con la lectura que otros después hicieran, lo que plantea, más bien, una cuestión histórica.

ENTRE EL ESCEPTICISMO Y LA TEOLOGÍA

Este libro se escribió en los mismos días en los que Galileo dijo que el Universo estaba escrito en lenguaje matemático. Descartes declaró su concordancia con Galileo en varios aspectos, pero también su esencial discrepancia. Descartes preguntó qué puede significar hablar de *razón,* hablar de *ciencia* y hablar de matemática como modelo del *saber científico.* Él había nacido en los últimos años del siglo XVI, pero vivió en el periodo que Whitehead llamara "el siglo del genio", el XVII. El siglo XVI está marcado por dos signos: el *escepticismo* de Montaigne y la *Reforma* de Lutero. Un escéptico de esa época, de apellido Sánchez, escribió un libro cuyo título da el tono del escepticismo al afirmar rotundamente *Nada se Sabe.* Lutero, por su parte, con la escasa finura que se le conoce, dijo de Aristóteles que su pensamiento era la "prostituta del demonio" y proclamó pertenecer a "la facción de Occam", el maestro del nominalismo medieval. Es en este confuso terreno, batido entre el escepticismo y la teología, que Descartes inicia su propia aventura intelectual.

VERDAD MATEMÁTICA Y EXISTENCIA DE DIOS

La primera de sus *Meditaciones* es brevísima y sencilla de apariencia, pero de fundamental sentido metodológico. En ella se encaran las verdades matemáticas y la veracidad de Dios, dos tesis que parecieran ser de la misma índole del cartesianismo, pero que Descartes en realidad refuta. Las razones que pueda tener la aritmética para decir que 2 + 3 = 5, son frágiles. Recién Frege, en el siglo XX, intentó fundarlas. A su vez la posibilidad de un dios engañador, o un genio maligno; o sencillamente de la omnipotencia de la voluntad, que el nominalismo de Occam afirmara, despojan a la razón de sus pretendidas verdades puramente racionales.

LIBERTAD DE LA INTELIGENCIA Y DUDA METÓDICA

Es en ese contexto que emerge lo que llamaría la *libertad de la inteligencia.* Y que emerge como *verdadera* en su ser mismo. En efecto, el juicio que así lo declara lo enuncia Descartes en una proposición cuyo sujeto dice: *yo pienso.* Esta no es una autorreferencia. Por el contrario es, hoy se diría, una destrucción de la referencia realizada por el análisis crítico radical de sus contenidos mediante lo que Descartes llamó una *duda metódica.* A la que, además, calificó de *hiperbólica* para afianzar su función metódica. Esa hipérbole permite advertir una verdad esencial del discurso metafísico de todos los tiempos y que en esta primera aproximación pudiera formularse así: la duda resultará, finalmente, indudable. Ya lo dijo San Agustín: *si fallor sum.*

UN CAMINO EN LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

Los contenidos del pensamiento, en primera aproximación, son contenidos reales. Yo, efectivamente, siento mi propio cuerpo, observo lo que veo, vivo fantasías y recuerdos, pronuncio palabras ordenadamente, afirmo que 3 + 2 = 5, supongo que hay demonios que engañan. Pues bien, la verdad de todo ello puede ser puesta en duda. Pero no por escepticismo al estilo de Montaigne o Sánchez, sino exactamente en el sentido contrario: en la búsqueda de la verdad, en el diseño de un camino, de un método propio de la inteligencia que ha dicho *yo pienso.*

VIVENCIA, CONCIENCIA, IDEA

Desde Dilthey y Ortega esos varios contenidos de la mente y el pensamiento pueden llamarse *vivencias.* Desde Husserl, *formas* de conciencia. Desde Locke o Hume, *ideas.* Descartes no ignora ni prescinde de esos contenidos reales de la conciencia y el pensamiento –a los que la fenomenología dará amplio curso– pero cuestiona que puedan ser *verdad,* como no sea en un provisorio sentido meramente psicológico o pragmático expresada en la frase: *yo pienso.*

UNA PROPOSICIÓN EXISTENCIAL. ONTOLOGÍA DEL *COGITO*

Descartes llama a todas esas posiciones del alma, a todos esos contenidos de la mente o vivencias de la conciencia, con un verbo: *pensar* (*cogitare*). El pensar forja *pensamientos* (*cogitationes*), que son sus formas. El reconocimiento de estas formas de pensar lo enuncia el sujeto que

dice: *yo pienso,* (*ego cogito*). Pero lo esencial de este reconocimiento, lo que la inteligencia en su decisiva operación teórica alcanza en ese ejercicio riguroso de su libertad, se establece en el predicado de la cual aquella no es sino el sujeto. Lo que esta proposición dice con absoluta fuerza y simplicidad es pura y simplemente: *existo* (*sum*). Se trata de una proposición existencial. En ella se habla acerca de la *existencia*, ya no del *pensamiento* en su diversidad, vaguedad y dubitabilidad. De lo que en definitiva se habla, a partir del pensamiento despojado de sus contenidos primarios, es de algo nuevo, distinto de ellos. Se habla de la vocación esencial del pensamiento, que es el *ser.* Y de ese modo el *cogito* cartesiano da razón de la razón. Su conclusión *yo existo*, es verdad porque real y verdaderamente existo. Negarlo o ponerlo en duda lo confirma. Esta es la significación del *cogito* en el plano ontológico. Aquí se ha entrado a otro nivel, a un saber distinto del enunciado en el sujeto.

SER ES SER VERDAD

¿Qué sentido tiene hablar así del *ser*? Ya sabemos lo que un nominalista o un empirista británico o un idealista alemán quieren decir cuando usan la palabra *ser.* A lo sumo, el eslabón de una estructura lógica o de una frase poética que puede ser una metáfora, o el hilo de un sintagma gramatical o de un constructo ideal.

Pues bien, lo que Descartes dice es lo que fundamentalmente dijeran Platón y Aristóteles en el centro de dos magníficas obras que están en la base del pensamiento metafísico: el diálogo platónico *Fedón* y los libros de la *Metafísica* de Aristóteles. En definitiva, el sentido del ser no es otro que la capacidad de verdad. Más fundamentalmente: es la verdad misma. Ser, es ser *verdad.* Y esto es *existir* realmente.

La verdad está en lo que la inteligencia establece en su libre ejercicio –en su pureza, dirá Kant– en su libertad, leo en Descartes. Descartes lo establece verbalmente, proposicionalmente, en palabras, en un *logos*. Dice, por eso, que el *cogito* es una *proposición necesariamente verdadera*. Atención: en el *cogito* lo dicho no es *una* verdad, sino *la* verdad en sí misma. Y esta hace que algo sea, fundamentalmente, verdadero. La verdad, así descubierta, resplandecerá por doquier en el ejercicio de la inteligencia mediante el descubrimiento de lo que realmente existe.

LAS COSAS QUE EXISTEN

Establecida la verdad del ser en la identidad de una diferencia que la inteligencia conquista ontológicamente –en la palabra *ontología* suena esa unidad–, Descartes averigua qué cosas existen y son, por eso, verdaderas. Pero de lo que se trata no es de hacer un inventario universal de entidades, ni menos de juicios analíticos o sintéticos. De ello se ocuparán las ciencias. Podrá saberse qué cosas realmente existen sobre la base ontológica del *cogito* cifrada metafísicamente sobre tres figuras capitales del pensamiento, que son: el hombre en su alma inmortal; el Universo físico de las cosas; la existencia de Dios. Estas ya no son verdades ontológicas, sino ónticas. En ellos la diversidad de los modos del ser queda universalmente encuadrada en el ámbito del saber.

Voy a limitarme aquí a considerar tan solo el espacio más íntimo e inmediato del mundo metafísico abierto por el *cogito:* el hombre. La primera exégesis del *cogito* cartesiano versará sobre el hombre.

dice: *yo pienso,* (*ego cogito*). Pero lo esencial de este reconocimiento, lo que la inteligencia en su decisiva operación teórica alcanza en ese ejercicio riguroso de su libertad, se establece en el predicado de la cual aquella no es sino el sujeto. Lo que esta proposición dice con absoluta fuerza y simplicidad es pura y simplemente: *existo* (*sum*). Se trata de una proposición existencial. En ella se habla acerca de la *existencia*, ya no del *pensamiento* en su diversidad, vaguedad y dubitabilidad. De lo que en definitiva se habla, a partir del pensamiento despojado de sus contenidos primarios, es de algo nuevo, distinto de ellos. Se habla de la vocación esencial del pensamiento, que es el *ser.* Y de ese modo el *cogito* cartesiano da razón de la razón. Su conclusión *yo existo*, es verdad porque real y verdaderamente existo. Negarlo o ponerlo en duda lo confirma. Esta es la significación del *cogito* en el plano ontológico. Aquí se ha entrado a otro nivel, a un saber distinto del enunciado en el sujeto.

[illegible]

que también puedo decir de cualquiera de esas vivencias que hay en mí –que yo mismo padezco o construyo– que todas ellas son falsas. Este es el nuevo horizonte de una dialéctica fundamental que sitúa el saber entre los polos de lo verdadero y lo falso, de tal manera, que lo falso puede ser descubierto, denunciado y anulado por la verdad. En el *cogito* la verdad emerge donde la inteligencia gana su propia libertad. En el *cogito* la inteligencia está en la verdad.

Puedo decir que son falsas todas las cosas que he llegado a saber, porque dialécticamente existe esta posibilidad. Puede ser *verdad* que sean *falsas,* sencillamente porque no exista realmente aquello de lo que hablan. O mejor, que solo existan en mi capacidad de tenerlas, de representármelas. El *cogito* es una conciencia de otra índole que valida esa capacidad de tener vivencias en su significación real. Y no porque acompañe neutral y trascendentalmente a otras vivencias, en lo que Kant llamó una *apercepción trascendental*, sino porque las instala en la realidad, cosa que Kant no pudo afirmar.

COGITO Y DIVERSIDAD EN LAS FORMAS DE PENSAR

Esta verdad comienza, dialécticamente, por anular lo falso. Desde ahí se dirige hacia lo que verdaderamente existe. El *cogito* es una conciencia objetiva, trascendente, absolutamente verdadera. Esa conciencia está necesariamente ligada al acto de pensar en la diversidad de sus formas, que pueden darse tanto en lo que es una ciencia, como la matemática, o de lo que es la *praxis* de la acción humana, en la ética o la política, o la poética de la realización de una obra, como la tragedia, la música, la arquitectura. Que puede aparecer como las primeras palabras de la primera de las *Elegías del Duino,* que Rilke escucha al salir del castillo en un día tormentoso. O en la caída de una manzana en su jardín, donde Newton descubre la fórmula de la fuerza de la gravitación. Y, fundamentalmente, en la escena universal de la metafísica que Descartes sintetiza en la proposición: *pienso, luego existo.*

Ya es posible despejar el sujeto del *cogito.* ¿Quién es ese *yo* que piensa? Son acciones de *pensar,* por ejemplo, sentir, imaginar, recordar, dudar, amar, juzgar; en fin, todo lo que se diseñe en la cabeza, por así decir. En un célebre y rotundo pasaje de la segunda de las *Meditaciones* dice Descartes que todo ese conjunto de vivencias, formas de conciencia, ideas o pensamientos, no son sino lo que ha sido nombrado con grandes palabras como *Espíritu, Inteligencia, Razón, Alma.* El significado de estas palabras antes me era desconocido. Ahora lo conozco. El *cogito* ha abierto el camino. Soy un ser real, una sustancia, en el sentido aristotélico, dicho en latín, una *res cogitans,* un ser realmente existente cuya esencia queda aprehendida en la serie diversa de sus acciones.

No se está hablando de un sujeto escondido en la intimidad subjetiva. No se está hablando de un discurso pretendidamente evidente de la razón matemática. Se habla sencillamente del hombre en su propio ser, sobre la base del pensamiento que, en su raíz, dice justamente lo

que es. Su verdad radica en el acto mismo de ser que la inteligencia por naturaleza ejerce y que brilla con toda su fuerza justo en el acto que proclama la existencia. Esta es una intuición real de la *verdad.* La verdad en sí misma. No el producto de un discurso lógico, de una demostración deductiva, de una construcción mental, de una pura vivencia o forma de conciencia.

La exégesis del *cogito* proseguirá hacia otros horizontes: la realidad física del Universo aprehendida a partir de la esencia geométrica de la *extensión* y la existencia de Dios aprehendida en el infinito que posibilita la experiencia que el hombre hace de sí mismo a partir de la ontología del *cogito.* De esos grandes asuntos he tratado en otros lugares por extenso.

VERDAD DEL ALMA

¿De dónde sale el valor de la verdad que el *cogito* proclama como contenido existencial del pensamiento? Sostengo que de lo que Platón y Aristóteles establecen como el principio fundamental de un nuevo modo de pensar, en la línea tradicional de la sabiduría y que convinieron en llamar amor a la sabiduría, es decir: *filosofía.* Más tarde, desde luego con Descartes, será *metafísica.*

Contra lo que se dice, Kant no va a desconocer ese modo de saber, pero atrevidamente intentará ofrecerle un nuevo fundamento, "Prolegómenos a una metafísica futura" dijo, después de haber escrito la *Crítica de la Razón Pura.* El hermosísimo diálogo platónico que es el *Fedón,* sitúa todo este asunto absolutamente en el terreno del *alma.* En su profunda experiencia de lo que Sócrates significó, Platón acuña la noción de *alma.* Y el platónico Agustín llegará a decir que de lo que se trata en el saber es nada más que del alma y de Dios (*Soliloquios*). Más de diez siglos después, Descartes afirmará, en el subtítulo de sus

Meditaciones Metafísicas, que en ellas se demuestra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

En el ámbito magnífico del idealismo alemán la atrevida empresa de Kant, a mi entender, queda en buena medida obnubilada por la carga que soporta, de un lado, por la mecánica de Newton, paradigma de la ciencia moderna que declina en el positivismo, y de otro, por el peso que representó la necesidad que sintió Kant de abolir el saber para hacer lugar a la fe, seguramente en la línea de Lutero. Quizá los dos más grandes testimonios dentro de ese ámbito del idealismo alemán a favor de la metafísica han sido los que dieran Hegel y Heidegger. Hegel dijo que un pueblo sin metafísica es un templo sin santuario. El libro capital de Heidegger dice en sus primeras líneas que es necesario recuperar el pensar que tuvo en vilo la inteligencia de Platón y Aristóteles, el pensar que interroga por el ser.

UN NO SABER MÁS ÍNTIMO

Ese panorama intelectual preclaro ha estado siempre ante mis ojos asombrados. Una y otra vez he intentado aproximarme a ese mundo recordando unos versos de T.S. Eliot: *There is only the fight to recover what has been lost, and found and lost, again and again (Hay solo la lucha por recuperar lo que ha sido perdido, descubierto y perdido, una vez y otra vez).*

En la figura de Sócrates Platón forja la idea de alma. Sócrates no ha dejado una doctrina. Ha hecho una experiencia personal que revierte la figura del sofista, del sabio de la *polis*. El saber de Sócrates no es un saber verbal de intención utilitaria. Frente a ese tipo de saber, el suyo es un no-saber. Es algo que aloja más íntimamente en su vida, en su conducta, en su trato humano. En el muro de un templo a Apolo

estaba escrita la frase "conócete a ti mismo". *Therapeia tes psyches,* dirá Platón, un "cuidado del alma", palabra que resuena en el "cuidado" del *dasein* que Heidegger llamó *sorge.* En Sócrates no es una teoría, nada escrito: es algo vivido y comunicado. Es un *logos* puesto en común, abierto al otro y comunicado: es un diálogo.

Platón verá ahí algo muy profundo; no una lógica ni una retórica: un alma en lo más íntimo del ser del hombre. Un alma que habla a otro y con otro, pero que en ese través habla a sí mismo y consigo misma. Ese diálogo del alma florece en palabras que son *Ideas*: *Belleza, Justicia, Igualdad* y, por cierto, *Verdad.* Las *Ideas* platónicas son principios de un diálogo más general: de unas estructuras verbales, de unas redes de signos, es decir, de formas de conocimientos que serán sistemas en las ciencias teóricas como la matemática, en la *praxis* humana como la ética o la política, en las formas de una *poética,* como en la tragedia, la música o la arquitectura.

LO QUE LAS COSAS SON EN SÍ MISMAS

El diálogo socrático-platónico configurará una *dialéctica* que no es la de Hegel ni la de Marx. En ella el *alma* alcanza su cima como *verdad* por la determinación de lo que las cosas en sí mismas son. *Ousia* llamó el *Fedón* a esta realidad. En el lenguaje de Aristóteles la *ousia* es *sustancia* y la sustancia, una cosa que realmente existe como algo individual, por ejemplo Sócrates o el caballo de Alejandro Magno. El paso decisivo de Aristóteles será decir que la sustancia, así concebida, es la sede de todo lo que es, de manera que entre ser y sustancia hay equivalencia. Creo que a esto apuntó Heidegger, desde su visión, en lo que llamó, "diferencia ontológica".

LA EXISTENCIA ACTUAL

Abierta así la noción de sustancia, todo el empeño de Aristóteles se vuelca a determinar qué clases de sustancia hay, qué cosas realmente existen. Y dirá, entonces, que no solo existen las cosas que nacen y se destruyen, es decir, que están en movimiento, porque ya el estar en movimiento contiene la realidad mucho más profunda y radical que Aristóteles llamó *energeia,* y que no es otra que la pura existencia actual. Así quedó, entonces, abierto el espacio para hablar de un alma inmortal y de un Dios que realmente existe.

CAPACIDAD METAFÍSICA DEL HOMBRE

Un hombre clarividente, que comprendió en profundidad el pensamiento de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, forjó en el lenguaje de Aristóteles la más vigorosa teología católica. La Iglesia mantuvo con firmeza esa doctrina. Pero el tráfago moderno ha ido ocultándola. En la formidable Encíclica de Su Santidad Juan Pablo II, *Fides et Ratio,* de 1989, el Papa abre nuevamente el camino cuando lee en la Epístola de San Pablo a los romanos, lo que el Papa llama "la capacidad metafísica del hombre" (22) y en tal sentido define al hombre como "aquel que busca la verdad" (28).

VERDAD DEL SER

Voy a concluir estas palabras, con las que he querido expresar mi compromiso intelectual, precisando que no es este un platonismo ni un aristotelismo ni un cartesianismo ni un heideggerismo, sino algo que

desde el *Fedón* platónico, la *Metafísica* de Aristóteles, las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, *Ser y Tiempo* de Heidegger, aspira a recoger lo que clásicamente se llamó *metafísica*, una dimensión del saber que nuestro tiempo nuevamente reclama y que me atrevería a definir así: una filosofía acerca de la verdad del ser. Emblema de lo que he tratado de decir podría ser el texto clásico de San Agustín: *In te ipsum redi* –Entra dentro de ti mismo– *In interiore homine habitat veritas* –En el hombre interior reside la verdad– (*Vera Religione* 39).

Primera parte

La Ontología en la Metafísica de Aristóteles y su Proyección Ontoteológica

Exposición hecha en el Seminario sobre Aristóteles organizado por el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile el 2010 y en Conferencia en la Universidad de la Santa Croce, Roma 2011

1. INTRODUCCIÓN

El proyecto de articular el pensamiento filosófico de Aristóteles en su *Metafísica*, mirándolo desde Platón y hasta la altura de los tiempos, como decía Ortega, es una empresa magna. Es la tarea que edifica el cuerpo histórico de esta disciplina del pensamiento constituida fundacionalmente a partir del encuentro entre esos hombres. La tarea de la filosofía, el ejercicio de su memoria histórica, su puesta en acto. No en vano a ella regresan un Tomás de Aquino y un Leibniz, un Hegel o un Heidegger, ejemplos bien reconocidos de lo que es, probablemente, una constante.

Intentaré aquí nada más que dar un paso básico, elemental, una iniciación en el aprendizaje de lo que hay en la *Metafísica* de Aristóteles. Lo haré –aprovechando el privilegio de estar en Roma– desde una mirada metafórica a *La Escuela de Atenas*, el cuadro de Rafael. Quitaría a Platón, en esta mirada, el *Timeo* que sostiene bajo el brazo y pondría ahí el *Fedón*. Y quitaría la Ética, que Aristóteles lleva en su mano, para dejar en ella la *Metafísica*. El índice de la mano derecha con el que Platón apunta hacia el cielo ya no sería, entonces, neoplatónico, como el renacentista Rafael parece insinuar, sino que se proyectaría desde el sereno gesto con el que Aristóteles muestra la realidad que tiene delante en el mundo por el que camina.

Desde el *Fedón* Platón trata del alma y apunta a su vida inmortal. El brazo extendido de Aristóteles desde la *Metafísica*, se abre a lo que realmente existe. El movimiento de esta escena, el principio articulador de los gestos de Platón y de Aristóteles, lo situaría en aquello que Aristóteles ha llamado *vida* cuando ha dicho estas dos cosas: que el hombre es un *viviente dotado de logos* y que Dios es un *viviente perfecto* cuya actividad se expresa con variaciones de una sola palabra *noesis noeseos noesis*. Las palabras *logos* y *nous* darían el significado de la escena y constituirían lo que Aristóteles buscó como una nueva ciencia desde la *sophia* de los griegos.

Fedón muestra cómo el alma, principio de vida, es una vuelta del *logos* sobre sí mismo, una reflexión, una concentración y recogimiento que el alma por esencia lleva a cabo y que hace evidente lo que Platón llama "algo de lo real" (65c), a lo que en la línea siguiente denomina *ousia,* es decir, "la realidad de todas las cosas, lo que cada una es" (65d). Esta actividad esencial del alma inspira las *Ideas* y origina la *dialéctica.*

Lo que la *Metafísica* propone, entonces, es una ciencia de *lo que es, en tanto que algo que es,* en la versión que me parece afortunada de Tomás Calvo a pesar del trabalenguas que pueda sufrirse al pronunciarla. Ese «algo que es» desde el cual se edifica la ciencia que Aristóteles propone, es la *ousia,* la sustancia primera aristotélica, como queda bien en claro en célebres textos de los libros cuarto, sexto y séptimo de la *Metafísica.*

Intentaré aquí, entonces, seguir el camino que Aristóteles recorre a través de las irregulares páginas de los libros de la *Metafísica,* desde ese punto de partida que pareciera ser común. Si lo es o no, es cosa que reclama un análisis paralelo del *Fedón,* que ya hicimos en un libro recientemente aparecido.[1]

2. UNA NUEVA CIENCIA DE LA CONTEMPLACIÓN INTELECTUAL

La *Metafísica* no es un libro de los que Aristóteles publicó, todos ellos perdidos para nosotros aunque conocidos por lo menos hasta los tiempos de Cicerón, que los admirara e imitara. Este libro forma parte del archivo de las reflexiones más íntimas y personales de

[1] Juan de Dios Vial Larraín, *El Alma Humana. Fundamentos metafísicos de una antropología filosófica.* Editorial de la Universidad Católica de Chile, 2009.

Aristóteles a lo largo de su vida, guardado a su muerte en cajones ocultos bajo tierra y editado recién en el apogeo de la cultura romana.

El editor, al compilar y denominar esos escritos, tropezó con una dificultad. La mayoría de ellos trataba de asuntos fácilmente identificables. Es fama que en la aurora del pensamiento griego el mundo visible de la Naturaleza era el asunto dominante: lo que nace y muere, se genera y se destruye, ante la mirada humana. Era común, por eso, que los escritos de esos pensadores presocráticos llevaran el título *Peri Physeos*, Acerca de la Naturaleza.

Para Aristóteles la Naturaleza era eminentemente el ámbito de la vida, del que formaban parte los animales y las plantas, la tierra y los astros, pero también las almas y los dioses. La mayoría de los libros de Aristóteles editados por Andrónico, en efecto, estaba encabezada por una teoría general acerca de la Naturaleza, una *Física,* que tuvo plena vigencia por lo menos hasta Copérnico, Galileo, Newton o Darwin, y se ocupaban de entes como los recién mencionados. Otros, en cambio, escapaban a la mirada de Andrónico, que no hallaba cómo nombrarlos y optó por llamarlos los que están más allá de los físicos y al conjunto de ellos *Metafísica.*

Este libro dará origen a una nueva ciencia, a una disciplina de la inteligencia que los principales filósofos del mundo moderno en Occidente cultivarán intensamente. El nombre *metafísica* figura en el mismo título de obras como las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, el *Discurso Metafísico* de Leibniz, los *Prolegómenos a una Metafísica futura* de Kant, y está decisivamente presente en la *Lógica* de Hegel o *Ser y Tiempo* de Heidegger.

En el siglo XIX, no obstante, la metafísica sufre el embate de dos poderosas ideologías enseñoreadas en el siglo XX bajo el signo de *anti-metafísica* o *post-metafísica*: el positivismo y el nihilismo.

El positivismo predomina en el mundo anglosajón, en cuya tradición se forja desde los nominalistas medievales. Alfred Ayer en *Language, Truth and Logic* divulga el positivismo lógico surgido en

Viena y en su primer capítulo enarbola la *anti-metafísica* como bandera del movimiento.

Por otra parte, la crítica histórica y moral de Nietzsche inunda la cultura en el siglo XX; su lema: *Dios ha muerto,* que el nihilismo proclama, arrastra consigo a la metafísica.

Así, las ciencias, en la concepción positivista y la voluntad de poder, en el nihilismo nietzscheano, expulsan a la metafísica de los dominios del saber donde aquellas corrientes autoproclaman su imperio.

Al interior mismo de la *Metafísica* de Aristóteles ocurrirá otro tipo de quiebre. En torno a ella crece desde los primeros siglos de nuestra era una verdadera selva de comentaristas neoplatónicos, filósofos árabes y judíos, teólogos cristianos y filólogos alemanes que la enredan bastante.

El mayor conflicto moderno de este tipo pasa por la obra del teólogo español del siglo XVI Francisco Suárez, a partir de corrientes medievales nominalistas. En sus voluminosas *Disputaciones Metafísicas*, 54 en total, Suárez desarma la *Metafísica* en el lecho de Procusto, separando en ella una ontología de una teología, una ciencia acerca del ser y una ciencia acerca de Dios, como objetos distintos de la metafísica, de difícil o imposible conciliación. La disputa dura hasta hoy. Dos de los mayores estudiosos de Aristóteles en el siglo XX, el alemán Werner Jaeger y el francés Pierre Aubenque, han dicho que ese presunto quiebre interno de la obra de Aristóteles sería producto de la evolución de su pensamiento, que iría desde un platonismo inicial a un positivismo científico final; así piensa Jaeger. Aubenque, a su vez, comprende la metafísica como una "dialéctica" que resolvería el conflicto entre una ontología buscada y una teología inhallable.

¿Cuál es el argumento de Aristóteles en la *Metafísica*? Jaeger ha dicho que la *Metafísica* contiene lo que fue "el verdadero centro de la actividad crítica de Aristóteles». Pienso que lo que en ella se plantea es la estructura generativa de una nueva forma de saber que será la disciplina capital de la filosofía. No una doctrina cerrada, sino la

forma abierta de la inteligencia en el ejercicio del pensamiento. Esta nueva ciencia se construye con notable coherencia en el curso ciertamente irregular de lo que no es un libro acabado, como pudieron ser, por ejemplo, las *Meditaciones* de Descartes, sino que es, más bien, la hechura, todavía en el taller, del más íntimo pensamiento que acució la mente de Aristóteles a lo largo de su vida, según Jaeger. Leer la *Metafísica* como el texto abierto que Aristóteles dejó y que ha recorrido vibrantemente la cultura occidental, ha sido una tarea de siempre y también de hoy, por soterrada que esté. Sospecho que si algún texto contemporáneo pudiera compararsele por su forma y estilo, pienso en las *Investigations* de Wittgenstein. Se asemejan, desde luego, en el estilo coloquial, en las incisivas metáforas, en la agudeza de sus cuestiones y en varias cosas más de fondo que no es del caso abordar ahora. Son textos que provienen derechamente de la meditación y la enseñanza viva.

3. LA CIENCIA EN EL MUNDO DEL SABER Y DE LA VIDA

El primer capítulo del libro I de la *Metafísica* trata de la tarea que Aristóteles emprende. En una primera aproximación habla aquí, precisamente, de la ciencia. Lo hace en el contexto amplio del saber. Y del saber en el seno de la vida. El saber, como conducta primaria de los seres vivos, adopta tres fundamentales figuras a partir de facultades distintas que operan como acciones vitales. Son, primero, los sentidos y sus sensaciones e imágenes. En segundo lugar, la memoria y sus recuerdos, ligada a la imaginación y sus fantasías y, decisivamente, a la experiencia. Por último, la inteligencia, el *logos,* que forja la ciencia. Así surge un mundo sensible, propio del animal, que alcanza en la experiencia su más alto nivel y un mundo inteligible de índole espiritual, que es propio del hombre.

El primer contraste básico del saber es el que se da en la *Metafísica* entre Experiencia y Ciencia.

En las imágenes opera el cuerpo y sus estructuras cognitivas, que van de los sentidos al cerebro. La memoria aparece localizada, como hasta hoy sabemos, en el conjunto del cerebro. Y los datos de la experiencia provienen de la memoria de hechos singulares (980b. 25). En fin, la inteligencia está inmersa en el mundo vital de la experiencia de donde abstrae sus ideas. Pero no está necesariamente recluida en él. Hallarse inmersa, pero no recluida parece ser su condición.

Este conjunto de facultades, modos de saber y formas de conocimiento, es un complejo orgánico que constituirá el cuerpo y el alma de los seres vivos. En todas las fases del despliegue de este complejo cognoscitivo aparecen principios de unidad de distinto estilo que van enlazándose y enriqueciéndose dentro de un proceso de generación de formas nuevas. Estas formas resultan progresivamente mejores. Son, pues, etapas en la generación de la vida que se proyectan en la dirección de un bien de valor cada vez más alto. Se trata de un doble dinamismo que es necesario aclarar cómo se entrelaza.

Si la sensación y la experiencia son básicamente ejercicios corporales, la operación de la inteligencia parece más desarraigada y gozar de una autonomía creadora más pura y aventurera. La cifra de esta aventura es la idea de *universalidad*. El universal, la *idea*, posee unidad al interior de una diversidad, es una en lo diverso. Es una forma novísima de unidad florecida seguramente en el jardín de la Academia. La unidad de la experiencia no es más que una suma que se diluye en la singularidad de sus casos. La de la imagen es una fugaz convergencia condicionada por su vecindario, por su fondo, por la luz que la ilumina, por el espacio en torno y más tácitamente por las ideas y la experiencia de quien la percibe. En las imágenes hay ya la unidad de una convergencia. La percepción de un color rojo es un complejo, un conjunto convergente, como han mostrado en nuestro tiempo los psicólogos de la *Gestalt*, o de la fenomenología, como Merleau-Ponty, o los teóricos de la pintura,

como Argan. De la memoria, Aristóteles dice también que unifica los recuerdos acerca de una misma cosa, para constituir la experiencia. La inteligencia opera mediante esta unidad de nuevo estilo que son las ideas, crecidas probablemente a la sombra de las Ideas platónicas, e integradas por Aristóteles al aparato lógico de las ciencias.

Todos esos grados del saber que Aristóteles distingue no están montados unos sobre otros como un edificio, sino como un organismo que interactúa con gran versatilidad. Hay un doble dinamismo, uno generativo: unas formas generan otras que revierten sobre aquellas. Los sentidos y sus imágenes generan la memoria; de las imágenes y recuerdos proviene la experiencia; de la cual la inteligencia abstrae sus ideas. El otro dinamismo pertenece a un orden de perfección, que es el orden del *bien* en el lenguaje de Platón. Este dinamismo hacia lo que es mejor aparece ya en las imágenes, cuando Aristóteles asigna a la vista un valor superior al de los otros sentidos en tanto aprehende mayores diferencias (980a. 25). Es un saber que conoce mejor, que sabe más, en cuanto comprende con mayor precisión la unidad propia de lo que sabe: la identidad de un objeto, su diferencia con otros.

La ciencia surge, pues, cuando la inteligencia opera con nociones universales. La memoria y la imaginación no logran sino asociar cosas con un vínculo frágil, como llega a ser, inclusive, el de la inducción y la metáfora. Vínculos que generan lo que Platón llamó opinión (*doxa*). Frágil, sencillamente porque una opinión puede destruir a la otra y viceversa puesto que todas tienen valor equivalente.

La idea universal, en cambio, es un cemento fuerte porque vincula con necesidad. Tal es el carácter de la ciencia. La ciencia vincula cosas que necesariamente son así, a lo menos hasta que un nuevo aviso científico renueve el vínculo. Esta capacidad de universalizar –y por esta vía dar estabilidad, acercarse a la unidad compleja de las cosas– lleva a la inteligencia a forjar la noción de causa. En *Analíticos* II, Aristóteles ha dicho que la ciencia es un saber de causas y que el universal esclarece la causa (88a. 5).

4. LA IDEA DE CAUSA

Aristóteles no se saca de la manga esta noción. Su riquísimo conocimiento de la historia del saber que iniciaron los griegos le permite determinar cuáles han sido los puntos cardinales de la investigación emprendida desde Tales de Mileto y sus continuadores presocráticos en el ámbito de la *Physis*. Las preguntas que esta historia de siglos ha levantado y que Aristóteles discierne con notable sentido empírico, y lógico a la vez, vienen a ser cuatro. Así concluye el vasto examen doxográfico del libro primero.

La investigación causal pregunta: ¿De dónde algo proviene, de qué materia ha salido? Puede ser el mármol para la estatua, la madera para la mesa, el consejo para la decisión. ¿Qué agente ejecuta esa transformación? El escultor, el médico, el político. ¿Qué se persigue o se logra en ese proceso, hacia dónde se dirige, cuál es su finalidad? Decorar la plaza, curar la enfermedad, mantener la paz. Y la pregunta más decisiva, propuesta ya por Sócrates: ¿Qué forma tiene aquello de lo que se trata, cuál es su naturaleza, su esencia y su definición?

Las ciencias se disparan en esas direcciones y determinan causas que traban desde lo profundo una *Physis*, un *Cosmos*. Aristóteles no ha sentado ningún principio formal dogmático al reunir este cuarteto de causas rastreando las opiniones comunes de varios siglos de reflexión emprendida por los griegos; por atomistas, pitagóricos, eléatas, sofistas, en cuyo curso Aristóteles inserta su propio plan.

La capacidad de la inteligencia de universalizar, de zafarse de los casos singulares que rigen los sentidos o la memoria sin ignorarlos ni darles la espalda, gesta la posibilidad de reunir a los entes, de configurar sus relaciones no en una mecánica de choques de unos con otros o en unos juegos de lenguaje, o choque de conceptos, sino según órdenes reales que la inteligencia descubre al hilo de las formas más primarias del saber.

Aristóteles distingue, entonces, tres tipos de ciencia. Unas, de carácter práctico, que apuntan a las necesidades del hombre y modelan obras u objetos reales que las atienden, así la agricultura, la navegación, la arquitectura o el teatro; son las técnicas y las artes. Otras que regulan la acción humana en su inmanencia, disciplinas de índole moral como la ética o la política. Cuando ciencias de esta índole práctica, dotadas de un claro valor útil al cual se subordinan, han sido edificadas, no por ello se apaga el ímpetu originario del saber humano. La invención de las matemáticas por las castas sacerdotales egipcias –así lo cree Aristóteles– ilustraría la situación.

Ya no se trata de satisfacer necesidades, sino de la posesión misma del saber. El saber tiende, entonces, a perfeccionarse a partir de su impulso originario, que es el deseo de la inteligencia, ya no en función de otra cosa, sino desde sí mismo y hacia sí mismo. Tiende a despejar su propia capacidad esencial, que es la inteligencia. Las ciencias que así nacen son ciencias teóricas. Apuntan a la naturaleza del hombre como un inextinguible deseo de saber (980a. 21) que la inteligencia proyecta y enriquece en un discurso que cada vez con más fuerza se torna un saber de sí misma. El saber teórico de la inteligencia, perfeccionado por la vía de las causas, levanta una nueva pregunta. Esta pregunta versa, justamente, sobre el sistema mismo de las causas. ¿En qué medida es suficientemente comprensivo acerca de lo que haya de saberse? ¿Cuál es su sentido, su razón de ser, su último principio?

Así se manifiesta originalmente la creatividad de la inteligencia. Desde luego, en el orden generativo de índole físico, trabado por las causas, que Aristóteles dejó establecido en la *Física* (*Analíticos* II 3 y 7) Pero, además, en el surgir de una nueva ciencia teórica a partir de una nueva perspectiva que ya no es solamente la de la *Física*.

5. LA PERSPECTIVA ÉTICA. UN SABER DEL HOMBRE LIBRE

Esta nueva perspectiva proviene de otra ciencia, de otro campo del saber que no es el de la física, sino el de la ética. Quedan tres tratados de Ética, y cuatro con el de la *Política*, entre los textos aristotélicos pertenecientes al orden práctico del saber. Aristóteles cita la Ética *Nicomaquea* en *Metafísica I* y lo hace para referirse a las que en aquella obra llama "virtudes intelectuales" (Ética *a Nicómaco,* libro VI). La nueva ciencia aristotélica se genera desde *virtudes* de la inteligencia, que son: *episteme, nous, sophia.*

Episteme significa ciencia y preside las ciencias teóricas en las cuales hay una demostración a partir de cierto principio que no se demuestra y, por lo mismo, no pertenece al cuerpo de la ciencia. La propia estructura de las ciencias teóricas queda así suspendida de un principio que se les escapa. La otra virtud intelectual *–nous–* puede traducirse sencillamente como inteligencia –o intuición–, que es justamente el gesto simple de la inteligencia, frente a la deducción, en la alegoría platónica de la línea recta (*República* VI). Ella capta, justamente, los *principios.*

El orden de las causas reclama su razón de ser. ¿Hasta dónde se extiende? Hay causas de las causas, pero ha de haber un punto de origen, justo para que las causas tengan sentido; el orden causal ha de tener principio.

La nueva ciencia que Aristóteles plantea estará presidida por la más alta de las virtudes intelectuales, que Aristóteles llama *sophia,* sabiduría. Ella contiene una *episteme,* es decir, una ciencia demostrativa; y, a la vez, una intuición de principios, *nous.* La sabiduría será, entonces, como dijera Aristóteles (1141a. 19), una ciencia con cabeza, una disciplina capital del saber. Aquella donde el saber encuentra su fuerza originaria y su plenitud.

Cuando Aristóteles averigua qué han entendido los griegos por sabiduría, dice que se trata de un saber que es difícil, no gratuito

como resulta la imagen; que es omnicomprensivo, no conoce solo de un sector particular de entes; que es más exacto, por su mayor simplicidad; que es susceptible de ser enseñado, porque es transmisible.

Pero muy significativamente añade dos notas decisivas. Esta ciencia, dice, ha de ser «ciencia de lo cognoscible en grado sumo» (982a. 30). Este sumo saber no es otro que un saber de sí, un saber acerca de sí mismo, que en rigor ya no versa propiamente sobre causas, sino sobre aquello a partir de lo cual se establecen regímenes causales. Por consiguiente, «principios primeros», no cognoscibles por lo que a ellos se subordina, sino por sí mismos (982b.), «saber por el saber». Aristóteles concluye con palabras en las que puede escucharse a Platón: esta ciencia conoce «el bien de cada cosa en particular»; y, en general, «el bien supremo de la naturaleza en su totalidad» (982b. 5).

Cabe preguntarse: ¿Es posible tal cosa? ¿Está al alcance del hombre? O es, más bien, un saber propio de dioses y seres semejantes que son asunto del mito, del saber que cultivan los poetas. El poeta –ya lo decía Simónides– sabe que el hombre, lejos de los dioses, es más bien un «esclavo» (982 a. 25); su saber está limitado y condicionado por un inaccesible dominio superior.

Aristóteles encara vigorosamente al poeta: mientes, le dice. Otras ciencias pueden ser más útiles y necesarias, pero ninguna más digna de estima que la que surge de la sabiduría. De ella puede decirse, efectivamente, que es la más divina en un doble sentido: desde luego, en tanto ciencia que la divinidad eminentemente poseería. Pero la perspectiva que la mirada intelectual de Aristóteles ricamente ejercitada aquí asume, es otra: es la de una ciencia *libre.* Que lo es porque es la ciencia propia del hombre libre (982b. 25). Y, en tal medida, la ciencia que acerca de los dioses el hombre puede alcanzar.

6. UNA TEORÍA DEL SER EN LA TRADICIÓN DE PLATÓN

¿Puede existir, acaso, una ciencia como la que Aristóteles ha planteado en términos de un proyecto, de una búsqueda? Su respuesta es rotunda: «Hay una ciencia que estudia lo que es en tanto que algo que es» (1003a.). Una ciencia que es teórica: no produce, sino contempla. Pero, además, una ciencia que posee el horizonte máximo de universalidad, lo cognoscible en grado sumo y que, por lo mismo, se distingue de otras, ejemplificadas en la matemática, que Aristóteles llama «particulares».

Platón, cuando enfrentó a los sofistas de Atenas, caracterizó el discurso sofístico como una estructura construida sobre la idea de no-ser. El diálogo platónico *Sofista* está construido como la disputa que sostiene un discípulo de Parménides, venido justamente de Elea, con los sofistas atenienses. Es sabido que este diálogo marca un nuevo rumbo en el pensamiento de Platón. Y este rumbo no es ni el de Parménides ni el de los sofistas. El *no-ser* inscribe en el *Sofista* un carácter diferencial respecto de lo que denomina el género supremo: *ser*. No-ser significará la *diferencia* en el cuadro de esos géneros. Ya no estará excluido, como en la tesis de Parménides, ni tampoco incluido, como en el discurso sofístico.

Curiosamente, en este texto capital de la *Metafísica,* Aristóteles no alude ni al *Sofista* platónico ni al *Poema* de Parménides. Menciona, en cambio, afluentes de menor caudal, como pudo ser la búsqueda de elementos emprendida por los presocráticos o la pretensión de sofistas y dialécticos de abarcar con sus argumentos la totalidad de las cosas. ¿Es *ser* otro "elemento"? ¿Es el género "totalidad"?

Aristóteles acudirá, más bien, a un conocido acertijo sofístico cargado de intenciones que preguntaba si Sócrates sentado es el mismo que Sócrates puesto de pie. El asunto es de gran alcance; versa, en el fondo, sobre la palabra *mismo* o la palabra *uno* o la palabra *ser*. Todas las ciencias tienen su lenguaje, sus juegos de lenguaje, dirá

Wittgenstein, donde las palabras toman su sentido. Así la matemática podrá hablar de triángulos o números, pero no decir que tienen peso o color, mientras la física podrá hablar de cuerpos, pero no decir que son impares. Todas las ciencias quedan, así, enclaustradas en su mundo y en su lenguaje. Aquellas palabras, no obstante, *–ser, uno, mismo–* no pertenecen con exclusividad a un dominio del saber, valen transversalmente, hablan de cierto estilo de universalidad. Una ciencia que se ocupe de ellas vendrá inclusive a despejar puntos oscuros de las mismas ciencias particulares; aspectos que ellas mismas contienen, ignorándolo, debido precisamente a su encierro.

Aristóteles va a encarar, directamente, la idea de una ciencia del ser "que se ocupa universalmente de lo que es" (1003a. 15), contrastándola con ciencias "particulares", que parcelan, dentro de los dominios de lo que es, un coto privado. Kant, más tarde, dirá que una ciencia que no respete sus límites y pretenda invadir el campo de otra, solo conseguirá desvirtuarse.

La distancia entre una ciencia particular y la ciencia universal que Aristóteles propone –léase, sencillamente, entre ciencia y filosofía– se mide con la noción de universalidad, que es la idea operatoria en los dominios de la ciencia. La clave del saber propio de la ciencia, que la diferencia del saber de experiencia y distingue la operación de la inteligencia respecto de la memoria, son las ideas universales. La ciencia opera con conceptos universales abstraídos de la experiencia. Pero Aristóteles distingue nociones universales propias de ciencias particulares *–animal, número, astro–* de nociones universales propias de una ciencia universal, como son justamente *ser, uno mismo.*

¿De qué índole es el universal de la ciencia universal? En el primero de los libros del *Organon* –el tratado de las *Categorías*– aparece la idea de universalidad. El comentario de este libro, que hace más tarde Porfirio, desencadena en la Edad Media un debate que cubre prácticamente toda esa época histórica y aún no cesa. Es el problema de los *universales,* que se refiere a la índole de las nociones universales

de especie y género. ¿Qué grado de realidad tienen? ¿Son meras emisiones verbales o productos de la mente, como dirán los nominalistas, o contienen individuos que realmente existen?

Propiamente reales son los seres individuales como Sócrates o el caballo de Alejandro Magno, dijo Aristóteles en las *Categorías.* Pero ¿qué pasa con la especie humana o equina y con el género animal? Estos conceptos se forjan como círculos concéntricos alrededor del individuo real. A medida que aumenta el diámetro, disminuye la realidad. Aristóteles denominó *sustancia primera* a la que nombra al individuo plenamente real y *sustancia segunda* a conceptos universales del tipo *especie* y *género.* Las ciencias teóricas particulares se constituyen a partir de estos últimos. No hay ciencia particular de la sustancia individual. La sustancia primera individual existe por sí misma y no se predica de otra que la preceda: ella es principio primero.

Las ciencias teóricas de carácter particular, concentradas en torno al objeto particular que ellas mismas constituyen mediante nociones del tipo géneros y especies, pierden su relación unas con otras, encerradas en su propio campo. La tentativa de transgredir este límite las desvirtúa.

Esta distinción es fundamental en el argumento de la *Metafísica.* La referencia a la que apuntan las ciencias particulares es una figura lógica, un concepto genérico o específico que se aplica unívocamente, de manera que todos sus miembros resultan idénticos. En cambio, la ciencia acerca de lo que es en tanto que algo que es, refiere a una naturaleza individual dotada de existencia real y distinta. Aristóteles la llamó *ousia.*

7. SER NO ES UN GÉNERO

Ser no es un género, dirá reiteradamente Aristóteles (92b. 14; 121a. 19; 998b. 1). La inteligencia construye un género que abstrae de la experiencia para edificar en ese estilo una ciencia particular. Pero la

intelección de lo real, la comprensión de la existencia en sí misma, es otra cosa distinta, asunto de la nueva ciencia que Aristóteles propone en la *Metafísica.*

El ser así entendido, afirma Aristóteles, se dice de cuatro diferentes maneras: como sustancia, como accidente, como verdad, como acto. Del accidente, sin embargo, no hay ciencia propia, ellos existen en la sustancia. A su vez, el discurso de la verdad tiene como principio la no contradicción, pero este principio, como habrá de verse, deriva de la sustancia, se apoya en ella. En rigor, por consiguiente, la teoría que dice *to on legetai pollakos* no habla unívocamente del ser. Habla en sentidos diversos. Esta diversidad de sentidos de la teoría aristotélica –que impresionara poderosamente a Brentano y a Heidegger– en el fondo se reduce a dos nociones fundamentales: *ousia* y *energeia*, la sustancia primera y el ser en acto.

La tensión central en el argumento de Aristóteles que venimos siguiendo, se ha dado al interior de las ciencias teóricas, entre ciencias particulares acerca de entes de la *Physis* y ciencia universal acerca del *ser y lo que es en tanto que algo que es.* En un lenguaje actual, que puede ser el de la reflexión del propio Aristóteles, diríase que esta tensión es la que hay entre ciencia y filosofía. Ella va a concentrarse con fuerza en dos cuestiones que Aristóteles plantea en los libros cuarto y sexto de la *Metafísica.* La primera viene a ser el conflicto entre filosofía y lógica, que se despeja en el libro IV; la segunda, entre filosofía y teología, que se plantea en el libro VI y se despeja en el libro XII. Es en estos dos campos donde han surgido las cuestiones que amagan hasta hoy la comprensión de la *Metafísica* de Aristóteles y que resuenan en contrapuntos como realistas y nominalistas, físicos y teólogos.

La cuestión lógica atañe al lenguaje y a los axiomas y principios lógicos, regidos por la no contradicción. ¿Tiene este orden prioridad o autonomía respecto del orden real que instaura la *ousia*? Este asunto tiene un sentido que remata en la cuestión de Kant cuando dice que antes de hablar de objetos cabe establecer sus condiciones

de posibilidad y a la que responde con la propuesta de un orden trascendental, no real. Examinemos este asunto antes de abordar la teología.

8. SUSTANCIA Y LENGUAJE. FILOSOFÍA Y LÓGICA

Los conceptos del lenguaje responden a un orden regido por el principio de la no contradicción. Por lo mismo, toda ciencia ha de obedecer a tal principio, no por ser ciencia, sino por usar el lenguaje. De lo contrario nada diría. No hay, pues, una lógica que deba correr paralela o preceder a la metafísica. No hay una ciencia primera para el lenguaje y otra ciencia primera para sus contenidos. La lógica habla de las palabras, no por lo que digan, sino para que puedan decir sin contradecirse. Y esto porque el lenguaje es un ente como lo son las cosas que con él se dicen. Y, en este sentido, más allá de su propia coherencia, asegurada por la lógica, responde a la *ousia,* al modo fundamental de ser de todo lo que es. Hay solo una ciencia primera, que no es la lógica ni la ciencia del lenguaje, sino la ciencia de lo que es en tanto que algo que es.

Aristóteles examina con especial rigor y minuciosidad esta cuestión. Ella ha surgido ya a nivel de ciencias particulares, de la física y la matemática. Los matemáticos tuvieron muy en claro la existencia de principios de su ciencia, que ella misma no cubría, y a los que llamaron axiomas. Por eso comenzaban enunciándolos por separado. Los físicos no lo entendieron así, porque la *Physis* era entendida por ellos como la realidad primera, de manera tal que la ciencia acerca de ella incluiría sus principios.

¿Qué ocurriría si el principio de no contradicción no existiera? Uno podría negar, justo, lo que dice; no decirlo o decir lo contrario o decir una cosa distinta. Hombre podría significar también

no-hombre, o bien significar muro o trirreme. Si uno se dispone a ir a Mégara, dará lo mismo que marche hacia allá o que no lo haga. Todo estaría confundido y enredado. El no-ser campearía por estos dominios. El ser y la sustancia, sin embargo, como el principio primero del saber metafísico, excluye esa posibilidad. Pero se yergue como algo que la metafísica, la sabiduría, en tanto ciencia primera, debe explicar.

¿Por qué hay ser y no-ser y no, más bien, nada? La pregunta cubre al propio lenguaje, como a cualquier ente. Y la respuesta toca darla a quien se ocupe del ser en su fundamental dimensión, que es la sustancia. Vale decir, a la ciencia del filósofo. La hinchazón de la lógica hasta hacer de ella la filosofía misma corre por cuenta del nominalismo, que Aristóteles eliminó de partida en la discusión del libro IV de la *Metafísica* al afirmar la primacía de la sustancia real. Esto hace posible, como ya viera Anaxágoras, que las cosas no anden revueltas, confundidas, indeterminadas y entregadas a meros juegos verbales del oficio retórico de los sofistas.

9. ONTOLOGÍA Y TEOLOGÍA

A la cuestión lógica que la *Metafísica* deja resuelta, se suma la cuestión teológica, que el tema de la sustancia plantea en el libro VI. ¿Qué seres son los que realmente existen? Hay seres cuya existencia aparece reconocida por las ciencias existentes. Es el caso de los cuerpos físicos y de las entidades matemáticas como los números o las figuras geométricas. Las ciencias físicas y las matemáticas hablan de ellos y apuntan a su realidad, que parece indiscutible en el caso de los cuerpos de la Naturaleza, aunque problemática respecto de números o figuras.

La pregunta fundamental del libro VI de la *Metafísica,* es acerca de la existencia de Dios, o si se quiere, acerca de la realidad de lo divino.

Toda ciencia, dice Aristóteles, "al estar circunscrita a algo de lo que es, es decir, a un género, se ocupa de este, pero no de lo que es en sentido absoluto" (1025b. 9): "nada dice acerca de si existe o no existe el género de que se ocupan". Nada pueden decir de algo que esté en sí y que no se predique de otro, del ser propio de la sustancia.

¿De qué cosas cabe decir que existen y en virtud de qué razón decir lo que es y determinar su esencia? "Corresponde al mismo pensamiento discursivo poner de manifiesto el *qué es* y *si es* o existe" (1025b. 15). De esto no saben las ciencias particulares. No obstante, dichas ciencias están en posesión de un repertorio de nociones con las que han llegado a comprender de alguna manera y a nombrar el asunto de que tratan. ¿Cómo ha sido comprendida la realidad de los cuerpos físicos y el carácter propio de las entidades matemáticas?

La Física, como lo recordara Galileo, ha puesto de manifiesto que los cuerpos de la Naturaleza, las sustancias que son sensibles, están en movimiento: el movimiento es lo más antiguo, dijo el italiano. Dichas sustancias se hallan sujetas al cambio desde que nacen o se producen, hasta que mueren o se destruyen. Así concebido, el movimiento surge desde una materia en estado de carencia de aquello hacia lo que se mueve, cuyo transcurso queda medido por el tiempo y cesa una vez alcanzado su término. A su vez, los entes de los que conoce la matemática no están en movimiento ni son temporales; los triángulos no crecen ni envejecen o se destruyen, tampoco el número 10. Estos entes no poseen una existencia real independiente, como los cuerpos físicos; no hay triángulos o números como árboles o caballos. Tampoco hay algo de lo que nazcan o se produzcan; son inmateriales.

Hay, pues, cosas que tienen una existencia independiente, que provienen de otras en un proceso visible, que están en movimiento y son temporales. Pero otras cosas hay que son distintas y de las que otra ciencia ha conocido. Son inmutables, inmateriales, intemporales. Son todo lo contrario de las cosas físicas. Ya el sentido común

distingue claramente a unas de otras y hay ciencias que han ido reconociéndolas progresivamente.

Esta alternativa básica, que el mero desenvolvimiento del saber muestra, es una indicación a la inteligencia de posibilidades que laten en su propia esencia y, por ende, en la naturaleza del hombre. En definitiva, la posibilidad de hablar de Dios en un discurso racional. Ya no se trata de contar mitos. Aquí se trata de ir más allá de todo lo posible. ¿Existe, acaso, la posibilidad de algo dotado de existencia real, no predicado de otro, sino en posesión de un pleno saber de sí, no expuesto a los daños que padecen las cosas físicas, cambiantes y efímeras, ni que sea una realidad puramente mental, hija de los deseos o de las pasiones humanas? En el lenguaje en el que las ciencias han pensado sus objetos ¿no cabe también hablar de una realidad inmutable, inmaterial, eterna?

De existir tal sustancia, ha dicho Aristóteles, sería Dios. Y el conocimiento de ella sería propio de la ciencia universal que conoce de la sustancia primera. En tal sentido, ese saber es una teología, no por ser distinta de la ciencia de la que Aristóteles viene hablando desde el comienzo de la *Metafísica*, sino porque pertenece a ella misma. De no existir tal sustancia, habría que admitir que la única realidad es la *Physis*. La *Física* sería, entonces, la ciencia primera y universal.

10. SER Y SUSTANCIA. ACTUALIDAD DE LA INTELIGENCIA

Werner Jaeger dijo que el libro VII de la *Metafísica* consagra la madurez del pensamiento de Aristóteles, probablemente porque en él de lo que se trata es de la sustancia en la realidad de los cuerpos físicos de la Naturaleza. Pero, al parecer, Jaeger no advirtió suficientemente que todo el extenso tratamiento de la sustancia desarrollado en los diecisiete capítulos de este libro llegan a la sorprendente conclusión

de que el asunto no está resuelto y que es preciso tomar "otro punto de partida" (1041a. 6). Y añade Aristóteles que dicho punto de partida es considerar a la sustancia como "principio y causa". ¿Por qué ocurre esto?

El libro VII se inicia con lo que Aristóteles llama la aporía que "desde antiguo y ahora y siempre" (1028b.) se ha planteado la cuestión de "lo que es". Y ha dicho que ella equivale a preguntar por algo que es, en tanto tal. Vale decir, la sustancia, en su impredicable estar en sí. ¿Qué significa esta mismidad, esta autonomía?¿Qué significa el peso real de la existencia? ¿Cómo penetrar en la estructura misma del ser real y determinar la clave de su realidad individual?

En la tradición de los antiguos pensadores, Aristóteles reconoce que la sustancia ha sido concebida sea como la «esencia» (*to ti en einai*), la naturaleza de una cosa tal como puede ser definida. O bien, como una idea universal (*katholou*) que más concretamente puede ser el género (*genos*) a partir del cual se edifican ciencias particulares. Aristóteles es contundente en este punto, ya dilucidado en el libro IV: sería "imposible", dice, que sea sustancia "ninguna de las cosas que se predican universalmente" (l038b. 10).

Está hablando, obviamente, de los conceptos universales de la lógica, de las sustancias segundas, no de la sustancia primera de la metafísica. En el plano lógico, la sustancia logra su determinación como una *esencia* que se expresa en el enunciado de una *definición.* Pero en la sustancia física hay *movimiento*, un llegar a ser y dejar de ser en un proceso de transformaciones medido por el tiempo. A partir de la realidad física que tiene la forma de mármol surge otra forma, la de una estatua. No de cualquier cosa sale cualquier cosa: una estatua no se hace de aire o de agua, sí de mármol o de madera. Hay, pues, cosas que son *materia* de otras. La materia es el principio de esa indeterminación que hay en la sustancia física y que consiste en el *no-ser-todavía,* que dará lugar a la generación de la sustancia, y del *ya-no-ser* de su destrucción. En el *aquí* del movimiento local hay un *allí* que no es todavía; en el ser menor de

la cantidad, un ser *mayor* latente; en el estar cualitativamente sano, la posibilidad de enfermar.

La tensión entre una forma y una materia es lo que Aristóteles llamó *hypokeimenon*. Y esta es la constitución básica de la sustancia física. De ella conoce una ciencia particular que solo da a conocer caracteres universales de dichas sustancias, sin nada saber ni acerca de su existencia ni de lo que es su esencia real. La investigación física de Aristóteles ha llegado a esta incógnita.

El movimiento, respecto de la materia donde se inicia y también respecto de la forma que alcanza, es solo una posibilidad, lo que Aristóteles llamó *dynamis,* potencia. Aristóteles define el movimiento con una aparente paradoja que es de gran alcance: "acto de la potencia en tanto potencia" (201b. 25). En la potencia misma, con todo lo que en ella hay de no-ser todavía o de haber ya dejado de ser, hay –dice Aristóteles– un acto (*energeia*). Y deja establecida su tesis fundamental: "el acto es anterior a la potencia" (1049b.).

¿En qué funda Aristóteles esa primacía del acto? El movimiento, en su potencialidad, es algo que está dejando de ser algo, para llegar a ser algo que todavía no es. En el movimiento, en lo que es de la naturaleza propia de la sustancia física, el *no-ser* está inviscerado. No sucede lo mismo en el ente matemático. No son cosas que en sí mismas pasen de no-ser a ser. De los teoremas de Euclides no puede decirse que su verdad no fuera válida, no existiera, antes de que Euclides les diera su formulación. Ellos no se generan o destruyen, no hay en ellos imperfecciones como enfermarse, envejecer, quebrarse o sentir odio.

¿Qué base puede tener la idea de un ser real carente de las naturales y visibles imperfecciones de los seres físicos? Aristóteles dirá, entonces, que en la inteligencia humana se esboza esa perfección. El movimiento no tiene fin en sí mismo. Cada acto constructivo remite a otro y al término de la serie, hecha la casa, alcanzado su fin, el movimiento deja de existir. Pero la acción de la inteligencia de suyo tiende a permanecer en sí misma, a no caer en el círculo fatal del tiempo.

El pensar no se anula a sí mismo. Por naturaleza no tiende a extinguirse, sino a permanecer, aunque amenazado por las condiciones físicas en las que existe. Pensar y haber pensado, ser feliz y seguir siéndolo, no se contraponen, al contrario, se renuevan en continuidad siempre viva, mantienen su ser. Uno puede seguir mirando el objeto, continuar en su meditación, mantener la contemplación de una verdad, seguir amando, gozar continua y duraderamente de la felicidad.

La inteligencia humana, instalada en la realidad física de un cuerpo, padece sus naturales consecuencias y la peor de todas, la muerte del ser dotado de *logos.* Pero la última palabra de la Ética habla de la posibilidad suprema que hay en el hombre de inmortalizarse. A su vez *De Anima* asigna al intelecto agente un carácter divino. Y la *Metafísica* dirá que Dios es un viviente eterno y perfecto, cuya inteligencia sabe plenamente de sí misma como actualidad, vale decir, como la existencia real de un ser. La inteligencia aprehende lo inteligible al conocerse a sí misma. Este saber de sí, esencial al acto de la inteligencia, halla su plena realización en lo que Aristóteles llama "lo divino que hay en el entendimiento" (1072b. 20). "Su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo" (1072b. 14). "De un principio tal penden el Universo y la Naturaleza". Y Aristóteles concluye (1072b. 25): "En él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto".

Aquí está la raíz de la sustancialidad propia de lo que realmente es. Esta es la tesis de Aristóteles. ¿No se escucha en ella el *Fedón*? Hegel concluirá su Enciclopedia con estas mismas palabras citadas a la letra.

Por cierto, a Dios –así pensado– no cabe dirigirle una plegaria ni se trata de eso. En cambio, sí cabe disponerse a recibir su manifestación, su realidad, desde lo más propio y más alto de la condición humana, la inteligencia. La cual no necesariamente es aquello donde

la revelación de Dios haya de ocurrir. Pero su verdadera ocurrencia no solo bien merece del hombre la adhesión de su inteligencia, sino que es la vía ineludible para distinguirla del engaño.

Así como a una brizna de hierba que brilla en este instante en su verdor, al hombre no le queda sino acogerla con mirada bien dispuesta para llegar a saber realmente de ella, también la manifestación de Dios reclama del hombre una acogida a la cual todo su ser ha de disponerse. La inteligencia inclusive, con la independencia y libertad que le son propias, y ante todo con fidelidad absoluta a su realidad originaria.

La filosofía es la Odisea de la inteligencia que, desde el ámbito de la vida, vuelve a lo más profundo de sí misma en la contemplación del mundo real. Desde lo más alto de la condición humana, la inteligencia que sabe de sí se abre a la reveladora presencia de todo ser.

Segunda parte

Unas Meditaciones Metafísicas Acerca de la Existencia de Dios

Lecciones inaugurales de la Cátedra Razón, Fe y Cultura de la Facultad de Filosofía de la P. Universidad Católica de Chile, dadas en el Auditorio de la Facultad en agosto-setiembre del año 2012.

1. LA CUESTIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

El asunto que quisiéramos abordar en este curso versa sobre la existencia de Dios. Cuestión insondable, misteriosa, que ha estado presente en la historia del hombre desde los orígenes de su cultura, y que late con vigor en la profundidad de su conciencia.

El nombre mismo de Dios ni siquiera debía ser pronunciado por el hombre en el monoteísmo de Abraham, con el que se inician las llamadas religiones superiores –el judaísmo, el cristianismo, el islam. El tetragrama, las cuatro letras consonantes que componían en hebreo el nombre de Jahvéh –el nombre de Dios– no era sino un signo misterioso: todo lo que le estaba concedido al hombre. El arca de la Alianza, que guardaba la Ley de Dios, la *Torá,* en el judaísmo, ni siquiera podía ser tocada: uno que casualmente lo hizo, inmediatamente cayó muerto, así se narra en *Los Hechos de los Apóstoles.*

Con esa palabra *–Dios–* entramos en el mundo de lo *sagrado,* como ha dicho el historiador contemporáneo de las religiones, Mircea Eliade, o de lo *numinoso*, como dijera antes Rudolf Otto en su célebre libro *Lo Santo.* Vale decir, en una dimensión suprema, que la humanidad, desde sus más remotos tiempos, desde los orígenes de la cultura, ha venerado. Ya el hombre de Neandertal, hace 150.000 años, enterraba a sus muertos con ritos funerarios que parecen hablar de creencias religiosas referidas a otra vida, como harán más tarde los egipcios del Antiguo Imperio que construyen las grandes pirámides, tumbas consagradas a la deificación de los faraones.

En el siglo XIX, las ciencias modernas entran en acción para hacerse cargo, a su modo, de esta dimensión absoluta de la cultura humana, la dimensión religiosa. Se la relacionará, en perspectiva evolucionista, con la magia, así lo hace el antropólogo James Frazer en su célebre libro *La rama dorada*; o con el animismo, una creencia en la animación espiritual de los seres del universo, sostenida por otro antropólogo E.B. Tylor en su libro *Cultura primitiva*;

o con funciones articuladoras de la sociedad, en la sociología de Durkheim.

La religión aparecerá en formas politeístas en la India, en Grecia y en Roma, o de maneras teocráticas, en el Islam. Estará vivamente presente en todas las formas del arte. Y, por cierto, en la comprensión del alma y el destino de la vida humana.

En la etimología del indo-europeo, que el sánscrito recoge, hay una raíz, que aparece en la palabra *Dios,* tal como se lo nombra en diversas lenguas, así el castellano, el francés, el italiano, el latín, y que apunta a la idea de brillar, de resplandecer, por ende, a la luz, al sol, y al cielo. A una fuerza irradiante, y a la vez creadora, que viene de lo más alto. Así ocurre, por ejemplo, en el *credo* cristiano, que habla de Dios como "creador del cielo y de la tierra" y de quien dice que es "luz de luz". Monumentos del arte, como el Partenón con la resplandeciente diosa Atenea frente al mar Mediterráneo; las alturas de Machu-Picchu, ese santuario en una de las cimas de nuestra América; las grandes pirámides de Egipto o de los mayas. Por todas partes emerge esa visión. El mundo religioso puede enceguecernos con su misma potencia.

Ante un asunto de tal hondura y vastedad hay que fijar bien la mirada. El punto de mira aquí elegido son las *Meditaciones Metafísicas,* la obra de quien es considerado el fundador de la filosofía moderna: Descartes. Dos razones determinan esta elección. Primera: en esta obra puede reconocerse el núcleo del pensar que originalmente encendieran los griegos: la *filosofía.* Sócrates, uno de los protagonistas de ese momento originario, dijo que la *sabiduría* que a él se le atribuía –la *filosofía*– era en rigor, saber que no sabe. Este saber llega a las *Meditaciones Metafísicas* y toma un nuevo rumbo que se proyecta a la filosofía moderna. Segunda razón, íntimamente ligada a la anterior: Descartes afirma, en el mismo título de su obra, que las *Meditaciones Metafísicas* se ocupan de la existencia de Dios.

¿Cómo llega este saber a las *Meditaciones Metafísicas* y se proyecta fundacionalmente a la filosofía moderna? El título del libro de Descartes en su versión original en latín dice *Meditationes de Prima Philosophia.* En la versión al francés, que el propio Descartes revisó, *prima philosophia* se convierte en *métaphysique.* La expresión del latín original traduce a la letra una expresión que Aristóteles emplea en un pasaje de una importante obra suya que sus editores –no Aristóteles– denominaron *Metafísica –meta ta physika–.* Con ella se daba a entender que una *filosofía primera* está *más allá* de la física, pero en un sentido, para algunos, ambiguo, pues tanto podía referirse a un más allá de la Naturaleza *–physis–*, cuanto a un orden meramente editorial dado a las obras de Aristóteles. En fin, la palabra *metafísica* pasó a nombrar tanto el título del libro de Aristóteles como el de la disciplina intelectual que en ella se constituye; creo que vale en ambos sentidos. En el pasaje recién aludido de la *Metafísica* de Aristóteles (VI, 1, 1026 a.), el cuadro de las ciencias a las que Aristóteles llamó *teóricas*, entregadas a la pura contemplación de la inteligencia, distingue una física de una matemática: la primera, que se ocupa de las cosas que están en la Naturaleza y la segunda, que abstrae de ellas sus propios contenidos. Lo que Aristóteles, entonces, dice buscar es una nueva ciencia, situada más allá tanto de la física como de la matemática. Una filosofía *primera,* en cuanto trata de los principios primeros del saber, será un saber acerca de Dios, vale decir, una teología. Dice el pasaje mencionado: "Tres serán las filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología (no deja de ser obvio, desde luego, que lo divino se da en esta naturaleza, si es que se da en alguna parte)". Y añade: "si existe alguna entidad inmóvil, esta será anterior y filosofía primera, y será universal de este modo, por ser primera".

¿Qué sentido toma dicha prioridad? ¿De qué manera entra en el ámbito de esta ciencia la existencia de Dios? Estas son cuestiones centrales de la metafísica aristotélica. *Filosofía primera* será, para

Aristóteles, una disciplina de la inteligencia en su operar filosófico, que se ocupa de los principios del saber y desde ellos articula teológicamente un saber acerca de Dios en un plano situado más allá de los objetos de la Naturaleza, tal como de ellos conocen la física y la matemática.

Pues bien, es justamente lo que Descartes propuso en sus *Meditaciones.* Por eso las inicia diciendo que busca algo firme y constante que pueda constituirse en fundamento de las ciencias. Las cuales, por cierto, son ahora la física y la matemática que recién emergen en el mundo moderno, en alguna medida por obra del propio Descartes. Así concebidas, las *Meditaciones* se ocuparán de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma.

¿Qué ha ocurrido en el intertanto, en los siglos que van de Aristóteles a Descartes, del siglo IV a.C. al siglo XVII d.C.? Cuando Aristóteles habla de Dios, ciertamente no tiene en vista a Zeus, Apolo, Atenea o Dionisos, divinidades de la idolatría pagana que él profesaba. Su teología se desentiende del mito, es claramente desmitificadora. Con Descartes ocurre lo inverso: él tiene a su espalda a San Agustín y Santo Tomás de Aquino, a Duns Scoto y Suárez, a Erasmo y Lutero. Él es un fiel cristiano, educado en el colegio de La Fléche, donado a la orden recién fundada de los jesuitas por el rey de Francia, con motivo de su conversión al cristianismo. Ahí seguramente campeaban los aires del maestro Francisco Suárez, escolástico jesuita de gran influencia en la escolástica alemana moderna proveniente de Leibniz, en la que el mismo Kant se educa. Estos son los aires que Descartes respira.

Suárez escribe unas *Disputaciones metafísicas* siguiendo frase a frase la *Metafísica* de Aristóteles sobre el tejido de fondo de la teología cristiana a lo largo de la escolástica medieval. Más puede decirse: la teología de las religiones superiores –del cristianismo de un Santo Tomás, desde luego–, pero también del judaísmo y del islam –piénsese en Maimónides o Averroes–, se estructura sobre el pensamiento

de Aristóteles constituido como una filosofía primera autónoma y puramente racional. Aquí no hay desmitificación: por el contrario, es la verdad de fe la que busca la inteligencia, *fides quaerens intellectum* había dicho San Anselmo. En esta línea están las *Meditaciones Metafísicas.*

Como se ha dicho, universalmente se reconoce en ellas el origen de la filosofía moderna, cuyas distintas vertientes encontrarían ahí sus hilos maestros. Recordemos el curso del pensamiento que desciende desde las *Meditaciones* por la vía psicológica del empirismo y por la vía metafísica del idealismo. Tanto el empirismo británico de un Locke o un Hume, como el idealismo alemán de un Kant o un Hegel. Y, contemporáneamente, de un Husserl, que en sus célebres conferencias en la Universidad de París presentó la *Fenomenología* –su propia teoría– como un neo-cartesianismo.

En el *Prólogo* de las *Meditaciones*, que estuvo dirigido al Decano y a los doctores en Sagrada Teología de la Universidad de París, Descartes plantea la cuestión de la existencia de Dios. Lo hace con respeto, llama a esos teólogos "las más firmes columnas de la causa de Dios y de la religión". Como es sabido, era común en esos antiguos tiempos buscar la protección de las altas autoridades con gentiles dedicatorias. Las palabras de Descartes, sin embargo, tienen un alcance más que protocolar.

Quien así habla a los teólogos de París no es un teólogo, ni siquiera un profesor universitario. Era un hombre, entonces, de 45 años, francés, pero residente en el extranjero, que gozaba del más alto reconocimiento universal entre los filósofos y hombres de ciencia de Europa. Había elaborado una física diversa a la de Aristóteles, que llevaba más de veinte siglos de vigencia; había inventado una nueva disciplina matemática, la geometría analítica, por lo que también se le mira como uno de los fundadores de la matemática moderna; se ocupaba, además, de los más complejos asuntos en la fisiología de los seres vivos. Esa investigación científica variada, profunda y original, estaba guiada

y dirigida por lo que él llamara *Reglas para la dirección del Espíritu* –un breve y hermoso tratado de epistemología, que venía a reemplazar la lógica y la epistemología de los *Analíticos* de Aristóteles–, obra que Descartes dejó inconclusa y sin editar. Insistentemente requerido para dar a conocer sus ideas por las mayores personalidades científicas de su época, publica, a manera de muestra, en 1637, tres breves tratados: uno sobre Óptica, otro sobre *Meteorología* y otro sobre *Geometría,* precedidos por un prólogo que fue, justamente, el célebre *Discurso del Método.* Este *Discurso* no es más que una síntesis y un balance de lo que ha hecho y ha vivido hasta ese momento. Con él parece clausurar una etapa de su vida intelectual para abrirse a un nuevo horizonte que en el *Discurso* deja solamente insinuado.

Cuatro años más tarde, en 1641, aparecen las *Meditaciones Metafísicas* en su versión original en latín, y, en 1647, en una traducción que el propio Descartes revisa, agregando algunos pasajes. Él mismo recomienda la lectura de esta edición. Descartes comienza declarando que alentaba desde hacía mucho tiempo este proyecto. Tenía clara conciencia del grado de madurez y tranquilidad que requería. Desde luego, dentro de la profunda conmoción religiosa del tiempo en el que le tocó nacer. Fue la época de la *Reforma,* de las guerras que provocó y del surgir de la *Contra Reforma.* Pero más profundamente, porque la obra que tiene *in mente,* a su juicio, incumbe a todo hombre y de manera esencial como un imperativo que "una vez en la vida ha de ser realizado". La vida misma está en juego en esta gran teoría. En ella, una gran tradición intelectual encara un momento crítico de la historia moderna que ha conmovido en profundidad tanto a la razón como a la fe.

Aparte de los teólogos de París a quienes dedica el *Prólogo,* el libro fue enviado a figuras eminentes de la filosofía en Europa, entre ellos hombres como Hobbes, Arnauld, Gassendi y maestros escolásticos de varias Facultades universitarias, todos los cuales remitieron a Descartes por escrito sus observaciones y *Objeciones,* a las cuales este

respondió una por una. En la edición en latín de Adam et Tannery, las *Meditaciones* de Descartes ocupan, aproximadamente, 90 páginas y las *Objeciones y Respuestas* más de 600. Fue este un intenso debate intelectual, muy pocas veces visto.

"Siempre he estimado –dice Descartes en el *Prólogo*– que estas dos cuestiones, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, deben ser demostradas más bien por las razones de la filosofía que de la teología". A los cristianos fieles les basta creerlas por su fe, agrega, pero a quienes no profesan esa fe solo cabe dirigirse en términos de la "razón natural" filosóficamente ejercida.

De ninguna manera hay, en lo que Descartes afirma así, un *deísmo*; es decir, la pretensión de una fe de índole racional. Como bien dice: "la fe es un don de Dios". Y ella pareciera llevar consigo, en el mismo don, la gracia de acogerla. Entonces ¿nada tiene que hacer aquí la razón? Descartes acude inmediatamente a dos notables textos de la Sagrada Escritura, uno del libro de la *Sabiduría* y otro de las *Epístolas* de San Pablo. En ellos la propia Biblia no solo admite la posibilidad de un conocimiento de la existencia de Dios por simple luz natural de la razón, sino que inclusive atribuye al hombre una verdadera "culpa" por el hecho de que su conocimiento de las cosas del mundo o el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, no le muestren, y con mayor claridad, que Dios existe.

En el pasaje 13 del libro de la *Sabiduría*, que Descartes cita, se dice que la ignorancia del hombre de que es posible probar por razón natural la existencia de Dios, "es imperdonable". "Si su espíritu ha penetrado antes en el conocimiento de las cosas del mundo, ¿cómo es posible que no haya encontrado más fácilmente al soberano Señor?". Y en la Epístola de San Pablo a los romanos se vuelve con la expresión: son "inexcusables". Porque lo cognoscible de Dios está manifiesto en las cosas del mundo por razones que no hay necesidad de ir a buscar más allá de nosotros mismos, pues "nuestro espíritu a solas es capaz de proporcionarlas".

Algo parecido ocurre con el alma. Aunque muchos no creen posible llegar a conocer su naturaleza y que algunos inclusive hayan dicho que las razones humanas más bien persuaden que el alma muere con el cuerpo, el V Concilio Laterano (1512-1517), bajo León X, les condenó y ordenó a los filósofos cristianos responder a sus argumentos. Las respuestas abundan. Sin embargo, y aquí me parece ver la intención más profunda y significativa del *Prólogo* de Descartes, no se trata solo de "responder a los argumentos". No es una cuestión litigiosa.

Tengo un recuerdo personal en este terreno. Mi profesor de apologética en los cursos de humanidades, que fuera un recio jesuita español, nos dictó una mañana tres páginas de cuaderno con lo que llamó una refutación de la *Crítica de la razón pura* de Kant en lo tocante a las pruebas de la existencia de Dios, que a mí, debo confesar, solo me llenaron de interés por conocer la argumentación kantiana.

No se trata de argumentos en el aire, sino de algo mucho más grave, y así leo las intenciones profundas que diviso en el *Prólogo*. Lo que hace falta, da a entender Descartes, es un cuerpo ordenado de razones. Y esto, decididamente, parece necesario. Si uno alega en virtud de una luz natural de la razón, lo primero que debe dejar en claro es a la razón misma.

Así lo entendió la Iglesia Católica cuando León XIII aconsejó la filosofía de Santo Tomás de Aquino en su Encíclica *Aeterni Patris Filius*. En palabras de Cayetano: "por la gran veneración que tuvo a los antiguos doctores sagrados, de quienes recibió como en herencia la inteligencia de todos". Y el Papa añade: "Sus doctrinas, como miembros dispersos de un cuerpo, Tomás las reunió y congregó en uno, las dispuso con orden admirable".

¿Qué razones hay para reclamar un orden del saber? En las *Reglas para la dirección del Espíritu,* Descartes dijo que la metodología de las ciencias debía constituirse como una matemática universal (*mathesis universalis*), que debe operar con dos grandes ideas coordenadas: la

medida y el *orden.* Ellas determinan lo que una cosa es en sí misma –su medida– dentro del *orden* universal que las reúne.

En nuestro tiempo, el magisterio de la Iglesia ha ido más allá de sus propios pasos: no solo reclama una filosofía de la luz natural de la razón, como la que Tomás de Aquino edificara. Juan Pablo II, en *Fides et Ratio,* ha dicho que "es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico" (párrafo 83). "La metafísica permite dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual". Y aclara: "No quiero hablar aquí de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular"; para concluir: "Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido que es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía" (83).

Las *Meditaciones Metafísicas* han de ser leídas con mayor cuidado y respeto del que, con frecuencia, se ha dispensado a sus ideas. Porque si es verdad que los filósofos modernos leyeron en ellas el cerrado racionalismo de una autonomía subjetiva radicada más bien en la voluntad o en la historia, como ocurre en sus mayores cimas Kant y Hegel, por ejemplo, bien puede ser –esa– una inversión perversa del pensamiento de Descartes.

Si el pensamiento de Descartes proviene de la tradición originaria del pensar filosófico, es en secreta lucha contra el reverso oscuro de esa tradición: una constante antifilosófica que modernamente arranca de la Ilustración y que opera como escepticismo nominalista y como voluntarismo. El Descartes llamado escéptico, porque duda, o voluntarista, porque concibe la voluntad como infinita, son fantasmas ideológicos que velan la originalidad esencial y renovadora de la metafísica cartesiana.

Resumen

Dos palabras, a modo de resumen, para recordar lo que en esencia se dijo en la sesión de ayer. La cuestión que hemos planteado en este ciclo de lecciones es: Qué sentido tiene hablar de "existencia de Dios". *Dios* es un asunto, un tema, una cuestión que ya aparece en los más remotos orígenes de la cultura humana, en los ritos del hombre de Neandertal, hace 150.000 años. O en una palabra de la lengua indoeuropea, recogida en el sánscrito –que aparece, justamente, en la palabra *Dios* que usamos en castellano– y con la cual se aludía a una fuerza irradiante y creadora, como la que hay en la luz, en el sol y en el cielo. Esa palabra, en los monoteísmos que provienen de Abraham, nombró primero algo misterioso, innombrable, intocable. En los politeísmos de la India, Grecia y Roma, en cambio, alude a una gran diversidad de figuras poderosas y bellas, o bien horribles. Nadie ignora, seguramente, la enorme significación que el tema de Dios y de lo divino tiene en todas las formas del arte. Y, por supuesto, también en la moral. En estas condiciones, una investigación sobre lo que la existencia de Dios significa, queda pues, expuesta a desaparecer en la infinitud, al instante mismo de plantearse.

Es preciso, por consiguiente, escoger bien el punto de mira, centrarlo debidamente, limitarlo a sus posibilidades reales: algo como lo que hacen los astrónomos al emplazar sus telescopios. Pues bien, nuestro punto de mira va a ser un libro titulado *Meditaciones Metafísicas* escrito por Descartes en el siglo XVII. ¿Por qué elegir este punto de vista? Porque desde él todo el panorama queda a la vista espléndidamente.

Voy a resumir las razones de esta excelencia, aludidas en la sesión de ayer, nada más que mediante un brevísimo comentario simplemente del título del libro de Descartes. Este dice, en latín, *Meditationes de Prima Philosophia* y, en francés, *Méditations Métaphysiques.* El

subtítulo agrega: en las que se "demuestran la existencia de Dios y la inmortalidad del alma". Hay tres ideas en este título que merecen reflexionar sobre ellas. Primera idea: las palabras *meditación* y *demostración*, que aquí se complementan, apuntan a la vida interior (*meditación*) y a la ciencia (*demostración*). Segunda idea: las palabras *filosofía primera* y *metafísica* pertenecen al núcleo del pensamiento de Aristóteles. Tercera idea: las palabras *existencia de Dios* e *inmortalidad del alma*, lema capital del pensamiento cristiano de San Agustín. Nuestro planteamiento introductorio contiene finalmente un punto altamente polémico, como tendremos oportunidad de ver, que se refiere al carácter fundacional de la filosofía moderna atribuido a la filosofía de Descartes, que me parece muy válido, en cierto sentido, pero grave y peligrosamente inválido en otro.

2. DUDA METÓDICA

La primera de las *Meditaciones Metafísicas* contiene la metodología de la obra. La célebre duda cartesiana tiene este significado: es metodológica. Es un camino ineludible de la inteligencia humana, con una estación de paso y un final claro y neto. La libertad de la inteligencia se abre paso. Vuelve primero sobre sí, críticamente. Un instante se detiene en estado de tensión, de ponderación de razones; es un momento dialéctico en el que pareciera equilibrarse; un toque de angustia lo rodea. Puede quedar en la indiferencia: entonces la libertad muere en la duda. Esta es la tesis del escepticismo: la indiferencia, la abstención del juicio. La tesis de Descartes es, en cambio, el compromiso final de la inteligencia con la verdad. Es lo contrario del escepticismo.

Es preciso distinguir la libertad como instancia crítica y la libertad como verdad. Desde los primeros atisbos de lo que vendrían a ser sus *Meditaciones*, Descartes habló de "una historia de mi espíritu".

La duda metódica abre el escenario. El texto con el que se inician las *Meditaciones* es muy elocuente:

> "Hace mucho tiempo que me he dado cuenta que, desde mis primeros años, yo había recibido una cantidad de opiniones falsas como si fueran verdaderas, y que lo que después había fundado sobre principios tan inseguros no podía ser sino muy dudoso e incierto; de modo que me era necesario emprender seriamente, una vez en mi vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones que hasta entonces había recibido en mi creencia y comenzar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer alguna cosa cierta y constante en las ciencias".

Se trata de una historia que es, ante todo, una historia personal, dentro de la cual hay una intuición radical y única que pone en cuestión la vida misma. Lo que está en juego es justamente lo dado en esa intuición: la verdad. Una verdad todavía minúscula, que solo distingue vagamente que hay opiniones que se tienen por verdaderas, pero que no lo son; son falsas. Aquí no hay ninguna abstención; todo lo contrario, lo que hay es la conciencia de un pre-juicio. Esta conciencia tiene todo un rango histórico que cubre desde los primeros años de la vida hasta un momento culminante y decisivo de toda ella. Descartes lo encara en términos rigurosamente epistemológicos, que comprometen su propia y personal tarea: la ciencia. Un saber construido sobre opiniones que tanto pueden ser verdaderas como falsas, no es realmente un saber.

Es preciso llevar a cabo el proyecto que está ya diseñado en la propia historia del espíritu y que concretamente ha de ser la búsqueda de un fundamento del saber. Este no es ningún capricho, ninguna presunción, ninguna utopía. Es algo que ha sido dado como una profunda experiencia vital. La verdad ha sido intuida casi como un tacto fundamental de la inteligencia que discierne, que juzga.

¿Cómo llevar a cabo semejante proyecto? La duda es el camino. Será una ascética del desasimiento de todas las opiniones, una catarsis de la inteligencia. Desasimiento de las creencias acumuladas y, específicamente, de las imperantes: las ciencias. Descartes no divaga en un espacio puro, sino en un momento culminante de la vida humana personal. Pero, además, en una etapa muy significativa de la historia moderna.

En un momento en el que la conciencia religiosa de Europa se vio conmovida hasta sus cimientos. La fe y la autoridad de la Iglesia, puestas en cuestión. La sociedad remecida; Europa, treinta años en guerra interna. Por otra parte, en ese mismo tiempo toma cuerpo quizá el acontecimiento intelectual más relevante en la vida moderna: el emerger de las nuevas ciencias.

Ocurre esto a partir de la nueva visión del Universo que trae Copérnico, desplazando de su centro el mundo en el que el hombre habita, la tierra, para volcarlo en torno al sol en un espacio infinito. Kepler diseña la versión geométrica del suceso y Galileo afirma que el Universo está escrito en lenguaje matemático. La culminación del proceso estará en los *Principios Matemáticos de Filosofía de la Naturaleza,* la magna obra de Newton. Descartes será uno de los protagonistas de la gran hazaña.

En estricta consonancia con el espíritu de la época, Descartes distingue dos tipos de ciencia. Unas que se apoyan en la realidad sensible del mundo físico, en la Naturaleza. Y otras que arraigan en la inteligencia humana y sus estructuras innatas. Naturaleza y espíritu, se dirá después. La Naturaleza se representaría en el conocimiento, y el impulso original de esta representación se hallaría en la misma sede de la inteligencia. Descartes trabaja intensamente en sus primeros años de investigación y elabora una nueva física y una nueva matemática, una física a partir del principio de inercia y una matemática, la geometría analítica, que conjuga algebraicamente las ideas de la geometría.

Luego del *Discurso del Método* y de los tratados que lo acompañan, surgirá la pregunta por el fundamento de las ciencias, que vendrá a ser la cuestión de la verdad. Esta pregunta estaba respondida en las *Reglas para la dirección del Espíritu,* pero solo en el nivel lógico-epistemológico, que no es suficiente. Como dice Descartes en el texto recién citado, "hace mucho tiempo" que lo sabía. Sabía que la respuesta no estaba en la matemática como Galileo la entendía. Ni en la matemática de Galileo ni en la *mathesis* cartesiana de las *Reglas*. El camino a seguir no estaba abierto todavía. Es entonces cuando la meditación metafísica entra en posesión de un nuevo método, que es la duda. No la duda escéptica, sino la que entronca en el no-saber socrático, del que la filosofía arranca.

¿Cuál es la estrategia de la duda cartesiana? Si se observa bien, podrá advertirse que lo que en ella Descartes moviliza es todo el potencial destructivo que corre paralelo al surgir mismo del pensar filosófico hasta hoy, y que, entonces, representaban, en primer lugar, el escepticismo de los neo-académicos –eco remoto de la Academia de Platón– Sexto Empírico, por ejemplo, en el siglo II de nuestra era, y Montaigne en el siglo XVI; y, en segundo lugar, por el voluntarismo nominalista –remotamente derivado de San Agustín– representado por Duns Scoto y Guillermo de Occam, en el siglo XIV. De Occam Lutero declara ser "de su facción".

Los argumentos de Descartes ya aparecen en los *tropos* de Sexto Empírico. Las representaciones del mundo sensible, de la Naturaleza, por las facultades cognoscitivas de la sensibilidad humana, son de la misma índole que las que se representan en el sueño, en la locura, en el delirio o en el arte de pintar, las cuales pueden quedar fácilmente desmentidas por las mismas facultades. Si me represento mi propio cuerpo como vestido con una bata, percibiendo el color rojo del fuego y el calorcillo de la chimenea y con un papel en la mano, las mismas cosas pueden estar representadas en el sueño y desmentidas con solo despertar. Su validez podría lograrse, entonces, por una vía reductiva

que llevara a su materialidad última, la cual, por ejemplo, podría estar, en el caso del pintor, en la tela y los pigmentos de color, con los que construye el cuadro. O, si se quiere, en estructuras atómicas como las que Russell y Wittgenstein han reconocido en nuestros días. Esta viene a ser una versión fisicalista y matematizante de la realidad.

Pero las nuevas ciencias salvarán las apariencias, no empírica, sino idealmente. En un saber cuyo valor veritativo no depende de estar sus formas –o no estar– en la Naturaleza, sino del lenguaje de la matemática. La interpretación corriente del pensamiento de Descartes, a la luz de lo que en su tiempo se pensaba, hará también de la matemática el puerto de salvación de su saber, en el confuso mundo sensible. Las *Reglas para la Dirección del Espíritu,* en efecto, hablan de una *matemática,* pero dejan muy en claro que no se trata del sentido vulgar de sus clásicas disciplinas, la aritmética y la geometría (*Regla* IV, AT.X, 337). Su posición no es la misma de Galileo. Dios va a jugar aquí un papel decisivo en el efecto destructor de la duda metódica.

Descartes echará mano, para esto, de una teología cristiana de remoto origen agustiniano, que pasa por Duns Scoto y llega al nominalismo de Occam, permitiéndole forjar la idea de un Dios creador omnipotente que pudiera hacer de las suyas con su creatura, engañándola justamente cuando cree estar en la verdad. Occam llegó a decir que Dios no hace el bien como algo bueno en sí, pero que lo hace porque él lo quiere, por el poderío absoluto de su voluntad, ante la cual ninguna otra cosa tiene sentido.

¿Cuál es el efecto de la duda, tal como ha sido conducida por el método cartesiano? "Estoy forzado a confesar –dice Descartes– que de todas las opiniones hasta aquí recibidas en mi creencia como verdaderas, no hay una de la cual no pueda dudar". En consecuencia, ningún crédito puedo atribuirles si deseo "encontrar alguna cosa constante y segura en las ciencias".

La duda metódica no es una recolección de opiniones más o menos comunes, contra las cuales se dispare al azar sin más intención que

verlas caer. En ella hay la tentativa de cubrir la totalidad del mundo del saber, encuadrándolo dentro de las coordenadas verdad-falsedad. Y la notable y precisa conclusión es que la inteligencia, en su esencial búsqueda de la verdad, está en condiciones de invalidar todas sus operaciones. Aparentemente se halla en posesión de una capacidad de auto destruirse, de vaciar todos sus contenidos, como un guante vuelto del revés. El nihilismo es su más clara señal. La duda metódica contiene un análisis que aspira a ser exhaustivo de la amplia diversidad de formas que asume el saber humano, desde la experiencia que el propio cuerpo comprueba, hasta las más abstractas y elevadas figuras que la inteligencia puede alcanzar.

Reflexiónese sobre las dos formidables metáforas con las que Descartes describe la situación de la duda. El sueño del esclavo que aspira a ser libre, teme despertar como esclavo y opta por seguir soñando, y la caída en aguas profundas sin lograr tocar fondo ni avanzar. Estas metáforas ilustran el temple real de la duda cartesiana. No son un artificio, un juego lógico o un recurso retórico. Ellas representan lo que ha sido la "docta ignorancia" de Cusa, el conflicto de "infinitos" de Pascal, el "salto" de la frivolidad a la fe, de Kierkegaard, la "angustia" y la "nada" de Heidegger, la "agonía" de Unamuno. A lo lejos: el no-saber socrático, punto de partida de la "dialéctica" platónica.

Lo que parece ocurrir en la experiencia de la duda es el desfondamiento de la razón. Su capacidad de verdad, reclamada desde los primeros años de la vida, y vigorosamente en las ciencias, queda con las manos vacías en el sueño del escéptico o en la ciega e imperiosa voluntad nominalista.

Pero la duda cartesiana va a tomar toda su fuerza cuando, en un segundo momento, se aplique a sí misma. Cuando se comprenda en toda su profundidad y se reconozca en un nuevo estilo. Esta fue la experiencia de San Agustín en su lucha contra los escépticos: *si fallor sum.* Si dudo, si me engaño, si me equivoco, si estoy en el error o en

lo falso, hay una verdad de fondo: *yo existo.* De aquí surgirá el pensar metafísico como verdad del ser.

La cuestión que el pensar metafísico plantea es si de verdad existe realmente el ser divino del cual la teología habla. Si se dice que es la causa de que haya cosas en movimiento, la necesidad de eventos contingentes o la perfección absoluta de una serie de perfecciones, se afirman conceptos coherentes con una verdad de fe, cuya razón suficiente ha de estar en la inteligencia natural del hombre.

Resumen

La duda cartesiana es una figura extremadamente sutil. Una nueva metodología para una nueva ciencia. Ya no se está ante una matemática universal como regla para la dirección del espíritu en la construcción de las ciencias naturales y matemáticas. Se está ante un modelo heurístico que Descartes construye valiéndose de los argumentos forjados al interior del escepticismo y del voluntarismo, vale decir, de las dos grandes corrientes de ideas que surgen al final de la filosofía griega y de la teología cristiana en el final de la Edad Media y que hasta hoy corren a la vera del pensar metafísico. Los argumentos que Descartes toma del sueño, la locura o la acción de arte, son los que se leen en Sexto Empírico o Montaigne. El dios engañador, en cambio, es de profunda sutileza y alcance, y Descartes se lo debe a la teología cristiana, y quizá al propio Lutero. Descartes deja de lado la operación propiamente teológica del Dios omnipotente y creador, como lo viera Occam, por ejemplo, porque bien puede ser, también, Satanás, un genio maligno como Descartes le llama. Pero lo que me parece más concluyente y decisivo es que esas dos formas de la hipótesis son innecesarias, pues basta sustituirlas por una nueva figura más próxima, la del hombre concebido como un ser autónomo dotado de una

voluntad de poder que puede ser nihilista. Las dos grandes metáforas de la primera meditación, la del esclavo o la del que se ahoga en aguas profundas, dan el tono de la duda cartesiana. Soñar ser libre y no atreverse a intentarlo, revolcado por la ola no tener ningún asidero. Esta es la metodología de una experiencia vital posible.

3. LIBERTAD DE LA INTELIGENCIA. VERDAD DEL SER Y SUJETO DEL PENSAMIENTO

En la duda metódica, pudiera decirse, chocan dos fuerzas, dos corrientes de ideas en la estructura del saber filosófico. De un lado, una deriva que cierra el paso en la búsqueda de una verdad fundamental en el saber de la inteligencia: sofística, escepticismo, voluntarismo, nominalismo, en la época de Descartes –hoy, diríase, positivismo– bloquean la actividad de la inteligencia, encerrándola en un mundo empírico o en un mundo abstracto, por motivos que no son los de su propia actividad. Del lado opuesto, San Agustín, Pascal, Kierkegaard, Heidegger, Unamuno viven, casi trágicamente, la experiencia de un tránsito –salto, angustia, agonía– de una trascendencia existencial. Entre Escila y Caribdis, Descartes se abrirá paso desde las fuentes originarias del pensar metafísico, Platón y Aristóteles. Es el camino propio de la filosofía. Su campo no es ni el mundo empírico al alcance de la mano, ni el mundo abstracto del cálculo numérico, ni el llamado pensamiento existencial de índole religiosa, ética o poética.

La libertad que la duda conquista libera a la inteligencia de los contenidos que la paralizan: sus pre-juicios. Pero no se detiene ahí. En el momento siguiente, pudiera decirse: la duda, duda de sí. Es, en este sentido, la *confesión* agustiniana que, ahora, descubre una verdad diferente, ni empírica ni abstracta ni revelada. El *sum* agustiniano, en sentido metafísico. La verdad acusada en la propia existencia. Esta ya

no es la función crítica de la duda. Es el descubrimiento de la capacidad creadora de la libertad, por la conquista de algo *diferente,* que no es el mero pensar condenado a la duda, sino el que afirma: existo. No la duda escéptica, que nada sabe, sino aquella donde habita la verdad y que es la libertad de la inteligencia cuando afirma yo soy, yo existo: *cogito ergo sum.*

Esta afirmación no se apoya en lo que la inteligencia en su ejercicio ordinario conoce, pues esto sería pretender elevarse tirando de su coleta. A partir de una rigurosa crítica de su propia capacidad que, a primera vista, pareciera quedar encuadrada por alguna de sus evidencias más inmediatas y útiles, la duda metódica, ejercida contra sí misma, rescata la esencial libertad de la inteligencia ahora abierta a un horizonte infinito.

El famoso lema *cogito ergo sum* contiene dos palabras esenciales: pensar y existir. Ser o existir, dice Descartes indistintamente, *je suis, j'existe / ego sum ego existo.* En el siglo VII a.C. Parménides, a quien Platón llamó "venerable" (*Sofista* 217c.), escribe el famoso verso: uno y lo mismo es el pensar y el ser (*Poema* 3,1). Platón, en el *Sofista,* recogerá el asunto en la forma de un diálogo entre un discípulo de Parménides, venido de Elea, en Italia, y los sofistas de Atenas, cuyo discurso estaba asentado en la noción opuesta a *ser: no-ser.* Tal sería el fondo de las opiniones humanas, como las vieran Parménides y Platón. Dicho diálogo platónico propone entonces un cuadro categorial ontológico que concilia las dos nociones –ser y no ser– donde *no-ser* constituiría una diferencia derivada. No-ser se abre entre uno y otro *ser:* el uno no es el otro; viene a ser un tercero derivado, que también *es* (254a. y siguientes).

La tercera fase de este proceso inaugural del pensar filosófico es la *Metafísica* de Aristóteles. La cuestión del ser es asumida por una nueva ciencia a la que Aristóteles llama *filosofía primera* (1026a. 15 y siguientes). La línea medieval que culmina en Santo Tomás de Aquino, sigue este camino. Heidegger iniciará su *Ensayo* sobre el *Poema* de

Parménides (*Moira*, VIII, 34-41) con las siguientes palabras: "La relación entre el pensamiento y el ser pone en movimiento toda la reflexión del Occidente".

En el *cogito* está el nido del pensar metafísico que la filosofía hizo suyo y el lugar donde Descartes encuentra, no una verdad frágil y caediza –por la fuerza misma de la inteligencia, ejercida como duda– sino el fundamento firme y constante del saber y de las ciencias, la verdad en sí misma, en su ser.

"Todo lo que es verdadero es alguna cosa", ha dicho Descartes (*Meditación* V, *tout ce qui est vrai est quelque chose / verum est esse aliquid*). Y en una carta a Clerselier, del 23 de abril de 1649, le dice claramente: "La verdad consiste en el ser" (*AT.* V, 356). No es esto, en rigor, lo que ha sido pensado en la filosofía moderna; más bien ha sido lo contrario. Kant leyó el *cogito* cartesiano nada más que como una *apercepción trascendental* (A.107), acompañante lógico de toda representación, en ningún caso un predicado real. Tal comprensión del *cogito* autorizaría a leer las *Meditaciones Metafísicas* como si constituyeran un racionalismo subjetivista de índole matemática y fundamento teológico que, a nuestro entender, tergiversa de raíz su contenido. En la frase "yo pienso luego existo" no habría –según esta interpretación– nada sino una autoafirmación tautológica del pensamiento, la autonomía absoluta de una constante lógica de la cual se pretendería colgar una prueba de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, en virtud de un silogismo trunco, como pensaron algunos maestros escolásticos en sus *Objeciones*. Kant dedicó buena parte de la *Dialéctica* de la *Crítica de la Razón Pura* a refutar esta visión metafísica del alma y de Dios, que cree reconocer en Descartes. Aquí está la gran tesis anti metafísica de la modernidad.

Cuando Descartes, en la segunda *Meditación*, dice *yo pienso*, está hablando de lo que la duda metódica instala en la búsqueda de una verdad firme y constante que pudiera ofrecer un fundamento a las

ciencias. Si lo que se ofrece fuera algo que el propio pensamiento señale desde el interior de las mismas ciencias, esa búsqueda no sería tal. La ciencia sería una gran tautología. Decir, por ejemplo, que la física se ocupa de cuerpos, nada más, porque es lo que uno tiene a mano, o que dos más tres es igual a cinco, por la evidencia que la aritmética reconoce para su uso, de ninguna manera es establecer un fundamento, sino, más bien, una manera de ignorarlo, que, en definitiva, resulta ser una petición de principio en la que lo que se ofrece es lo mismo que se pregunta. Si la inteligencia no es más que una productora de pensamientos que se validan a sí mismos por el mero hecho de haber sido producidos, se está dentro de lo que Nietzsche denunció como una tautología (*Voluntad de dominio,* 370). Las ciencias, entonces, se coronarían a sí mismas. Si en el *cogito,* el hombre ya sabe que existe cuando dice *pienso*, y sobre esa base agrega: *existo*, no hace sino repetir lo mismo, sin decir nada.

La duda confronta esa falacia conceptual, a los ojos de Nietzsche, con su negación, que viene sea del escepticismo o del voluntarismo. El escepticismo, cuando se va del juego, por la abstención del juicio. Y el voluntarismo, cuando atropella la misma lógica de la no contradicción, haciendo del ser, no-ser, y vice versa. La duda metódica hace esa confrontación, en una crítica de ambas posiciones. Ellas no pasan de ser un desconocimiento de la capacidad misma de la inteligencia, una por defecto y otra por exceso. La inteligencia, entonces, se borra a sí misma, por debilidad escéptica o prepotencia voluntarista.

Descartes, en la fase crítica de la duda, no deja las cosas donde el escepticismo o el voluntarismo las dejan; no pone en práctica una tautología barata, en la que el pensamiento, una vez devaluado, no hiciera otra cosa que replicarse en una fórmula que solo diría: si pienso, pienso. La escena de la "reflexión de Occidente", de la que habla Heidegger, no tiene que ver con una relación gratuita que el pensamiento guarde consigo mismo, en virtud de una simple identidad conceptual, protegida por la no contradicción.

Descartes cierra la duda metódica no con la comprobación de que nada parece ser verdad, sino con la pregunta ¿hay algo que pueda considerarse *diferente?* El *cogito* es la afirmación de una "diferencia" (M. II). La diferencia que hay, no al interior de la identidad del pensamiento, sino más allá de él mismo: en la verdad del ser. Se trata de una diferencia en la identidad. El pensamiento acusa su propio sentido, su intencionalidad, su verdad esencial no cuando dice *pienso,* sino cuando dice *existo.* Esto es algo, dice Descartes, que concibo y pronuncio, es decir, que pasa por mi mente y por mi boca, pero que es una proposición. Esta proposición es verdadera, pero no solamente es verdadera, sino que es necesariamente verdadera, es decir, no podría no serlo, sencillamente porque se está en presencia de lo que es la verdad misma. La cual, como Descartes escribe a Clerselier, "es el ser". El ser, que viene a la mente no necesariamente en virtud de una revelación, o de una necesidad intrínseca de la inteligencia, sino por una razón distinta: la verdad del acto de existir –nada más– que el pensamiento descubre desde su más radical principio. La verdad que la libertad –en su búsqueda– descubre y afirma. La unidad del pensar y existir, que inauguralmente proclamara Parménides, aquí alcanza su transparencia real.

No cabe así la pedestre observación de Hobbes que creyó que podría decirse por igual "yo pienso, luego existo" y "yo camino, luego existo". Está claro que no entendió la duda metódica, pues en el caminar a lo sumo se sabe de esa misma acción que, además, puede ser solo materia de un sueño. Tal es la falacia del pensamiento puro: pretender afirmar, con las técnicas de la demostración de los *Analíticos* de Aristóteles, un discurso que pueda dar por sentado que todo lo que piensa existe solo a título de premisa mayor de un silogismo. La afirmación de la existencia, sin embargo, no es una premisa mayor, un supuesto hipotético, ni una falsa conclusión: es un principio, una forma radical de la verdad. En el *cogito* no hay una demostración ni una deducción ni un cálculo. Hay la experiencia

esencial de la existencia, en cuyo núcleo está la verdad, la verdad de ser, nada más.

Platón distinguió *episteme*, ciencia que demuestra sobre una estructura hipotética, y *nous*, intuición de un principio (*República*, 509d). La existencia real de las cosas es, a la vez, la intuición propia del pensar que, críticamente ejercido, descubre el ser verdadero. La verdad del ser descubierta en el *cogito*, no es algo vacío e indeterminado –como dijera la *Lógica* de Hegel– llamado a cargarse históricamente hasta alcanzar un saber absoluto, en el que la razón se hace real y la realidad racional. Ni es tampoco un predicado irreal que origina un saber ilusorio, según la *Crítica de la Razón Pura* de Kant (A. 396-7). La verdad consiste en el ser. En la realidad descubierta en el acto mismo del pensar que sabe de sí; y afirma: *existo*. Este paso –no "salto"– está dado en el *cogito*; por cierto, no deductivamente, sino existencialmente, como un acto concreto de ser y saber, de existencia y verdad.

Así entendido el *cogito* –como afirmación concreta de la existencia– halla en la *Metafísica* de Aristóteles un respaldo fundamental. Para advertirlo deben considerarse tres tesis capitales del pensamiento de Aristóteles: la primera, que el ser se dice de maneras distintas (1028a. 10). La segunda, que primordialmente se dice de la sustancia (1028b.). Finalmente, que el ser no es un género, es decir, un concepto universal, sino la realidad existente de una *sustancia* (92b. 14, 998b. 17 y siguientes).

¿Cuál es la realidad existente, la sustancia que primero cabe descubrir desde la intuición del *cogito*? Aquella en la cual es posible reconocer a un hombre. ¿Quién es *hombre*? Se ha intentado definirle o describirle en fórmulas como: un animal racional, en términos aristotélicos, o un ser de carne y hueso, al decir de Unamuno, por ejemplo. La tradición del *De Anima* de Aristóteles permite a Descartes decir que el pensar, propio del hombre, es una diversidad, una múltiple diferencia, una dinámica de formas entremezcladas: sentir, imaginar, concebir, juzgar, querer, no querer, amar, odiar. Todas esas acciones

están sustantivadas como un ser que piensa. La sustancia que se despliega dentro de una red abierta por operaciones sensitivas, afectivas, intelectuales, volitivas; en una palabra: el universo humano. El pensar constituido como un ser que realmente existe, como una sustancia; dicho en latín: una *res cogitans.*

El ser del pensar, en la variedad de sus acciones, autoriza a Descartes para decir, paradigmáticamente: "sentir, precisamente considerado, no es otra cosa que pensar". En efecto, cuando veo una cosa no solamente ocurre lo que los ojos, el sistema nervioso y el cerebro captan, como pareciera hacerlo la cámara fotográfica; ocurre lo que Descartes llama *videre videor* (AT. 7,29), "me parece que veo". Este gesto esencial *–yo pienso–* lo realiza un ser realmente existente, una sustancia cuya naturaleza, cuyo ser, es pensar.

La serie de acciones que el hombre realiza, libre de la infinita diversidad de sus contenidos –pudiera decirse: purificada por la duda– es una acción única y múltiple: es el acto de pensar, *cogitare.* Sus caras no son ajenas entre sí. Son fases de una misma realidad, que es la acción esencial del hombre. Esto es lo que Descartes llama *res cogitans,* cosa o sustancia que piensa, reconocida como *verdad* en el *cogito.*

La sustancia no es algo que esté debajo y no se sepa qué es, como afirmara Locke, ni el producto de una asociación psicológica, como pensara Hume. Es la existencia actual de un ser; Sócrates, en el ejemplo de Aristóteles. Quien siente, imagina, ama, duda, sabe, es decir, que ejecuta acciones reales propias de la vida humana, es una sustancia, un ser real.

La figura de Aristóteles ciertamente campea en esos textos que Descartes concluye con una atrevida, contundente y ligeramente irónica afirmación: es esto, dice, lo que ha sido llamado *alma, espíritu, mente, razón*, y añade: "términos cuya significación antes me era desconocida".

Resumen

El *cogito* cartesiano no es la premisa mayor de un silogismo trunco, no es una deducción, no es el producto de un cálculo, no es una intuición empírica. Es el principio propio y esencial del saber de la inteligencia, la verdad en su consistencia esencial. La verdad de ser o existir (no de "el" ser, sino más bien de los seres). Este es el descubrimiento propio del saber metafísico, de la *prima philosophia*, de la gran tradición griega, de la nueva ciencia aristotélica, que Descartes hace suya con genial originalidad.

En la *Crítica de la Razón Pura* reaparece como *apercepción trascendental,* que articula la función cognoscitiva del entendimiento, y en la *Lógica* de Hegel, como un principio todavía vacío que reclama no solo de una lógica, sino de una historia. Son dos geniales tergiversaciones de lo dicho por Aristóteles y por Descartes.

Ser se dice siempre de algo, de alguien, de un ente. Esta es doctrina firme tanto en la *Metafísica* de Aristóteles como en *Ser y Tiempo* de Heidegger. En las *Meditaciones* de Descartes se dice fundamentalmente del hombre *–res cogitans–* y eminentemente de Dios. Pero también de los cuerpos físicos. De esto último nos corresponde hablar hoy. De Dios, en la etapa final de estas lecciones.

4. CUERPO Y ESPÍRITU

Descartes pareciera estar poniendo el mundo al revés al dejar primero lo que descubre al final, y luego de una faena ardua que pasa por sucesivas etapas y en cuya estela toda la tradición del pensar filosófico se divisa. Esa larga experiencia, que nada tiene de erudita, pero sí de "historia de mi espíritu", concluye con la palabra fundamental de la

metafísica: *ser*. ¿Cómo admitir que cosas que inmediatamente percibo por los sentidos o cuya evidencia se impone a mi razón lógica, sean menos conocidas y menos verdaderas que algo tan distante y abstracto que inclusive pudiera parecer vacío?

Ocurre, explica Descartes, que al espíritu le gusta extraviarse, abandonar su propia naturaleza, salir de sí. Y como sucede que allí encuentra un mundo fascinante, se entrega a él. Este impulso no puede ser reprimido, es perfectamente natural. Pero sí cabe reflexionar críticamente acerca de su verdadero sentido. Para ello Descartes construye una fábula bien conocida alrededor de la experiencia que puede tenerse de un cuerpo físico, es decir, de un ser propio del llamado mundo real, que sería el que se ofrece a los sentidos.

Con este fin lleva adelante una fenomenología de la percepción de un trozo de cera, es decir, de un cuerpo recién salido de la colmena que lo fabrica y que reúne señales para todos los sentidos, desde el que saborea su dulzura hasta el que toca su suavidad o deja ver su hermoso color dorado, capta su perfume o el sonido que produce al caer al recipiente. Los cinco sentidos disfrutan a la par de una experiencia múltiple que parece decirnos: esta es una realidad verdadera. ¿Es esa una verdad? Sí y no, podrá decir Descartes. Hay una verdad convencionalmente admitida por el valor que asignamos a la percepción. Pero no la hay si pretende valer fuera de su marco: más allá de la circunstancia y condiciones aquí y ahora dadas.

Descartes admite que puede legítimamente gozarse de la experiencia perceptiva de un trozo de cera sin temor a que la hipotética, hiperbólica y maligna duda, lo impida. Todo lo contrario, ella podrá esclarecerla, descubrir el iceberg más allá de su punta. El experimento cartesiano consiste, entonces, en aproximar al fuego ese delicioso cuerpo y contemplar cómo se evapora: pierde su figura, su dulzura, su perfume, su suavidad, su sonido. Los sentidos han quedado vacíos, desengañados, no por una duda metódica, sino por un sencillo experimento físico.

¿Qué ha pasado? Aparentemente ese cuerpo ha experimentado una transformación total. Ya no tiene ninguna de sus cualidades sensibles. ¿Desapareció, se esfumó, no existe?¿era solo un abanico de apariencias fugaces? No necesariamente. La imaginación, la fantasía, la memoria, entran entonces en acción. El trozo de cera puede quedar en la memoria como un dulce recuerdo. La imaginación puede perfectamente describirlo como algo extremadamente flexible y versátil, que se presenta unas veces así y otras de otras maneras. Pero, ¿de cuántas? De un número indefinido al que la propia imaginación tampoco puede dar alcance.

¿Qué es lo que realmente ha sucedido? Que toda esa sabrosa descripción no es sino una muestra de cuál es y cómo opera la verdad fundamental del *cogito.* Esas primeras apariencias sensibles, sentidas o imaginadas, son efectivamente reales. Así es un trozo de cera recién salido de la colmena y hecho invisible e inimaginable por el calor de una llama. Es un cuerpo que ha podido ser verdaderamente captado por los sentidos y la imaginación porque allí se ha mostrado una verdad de fondo. Ahora bien, esa verdad no es otra que una "inspección del espíritu", dice Descartes. Es decir, es un acto de pensamiento en cuya esencia, en definitiva, lo que hay es la verdad del ser, que luce en el pensar. Que toma las formas de percepción, memoria o fantasía. Todos estos son momentos cognoscitivos del pensar, *cogitationes.* De un pensar rico, complejo, que no se precipita, que reconoce sus pasos y que, en definitiva, opera desde el mismo fundamento de la verdad: la verdad del ser, *cogito ergo sum.* Aquí y ahora efectivamente hay un trozo de cera que ha estado ante mi vista, entre mis manos, en mi memoria y fantasía. Todo ese complejo está edificado y sostenido por una verdad que en latín dice *cogito ergo sum.* Lo que ahí ha habido en todo momento es un cuerpo en diversos estados –el trozo de cera– mi propio cuerpo en sus diversas capacidades cognoscitivas y, en todas ellas, el espíritu que piensa y, en cuanto tal, es *verdad.*

En el mejor estilo platónico, Descartes ha propuesto una brillante alegoría a partir de la experiencia sencilla de percibir un cuerpo. Esa, ha dicho Descartes, es una "inspección del espíritu". Es la que da razón de la operación cognoscitiva de un cuerpo cualquiera que, en definitiva, es un eco del *cogito.* "Inspección del espíritu" no es sino el reconocimiento atento y completo de la operación cognoscitiva. Un conocimiento de segundo grado que el espíritu lleva a cabo penetrando un objeto hasta su misma verdad. Aquel "me parece que" *–videre videor–* es el ver acabado y constante, el ver de verdad.

La tensión del espíritu, del alma, del entendimiento, sostiene la realidad del cuerpo y se cumple arquitectónicamente en el *cogito.* Aquí, el pensar sabe de lo "diferente", del *ser,* de la existencia misma de las cosas. Dicho saber está posibilitado por la libertad de la inteligencia, ejercida como *duda.* Que es lo contrario de la indiferencia escéptica: la elección resuelta de lo que es verdaderamente, la intuición fundamental de la inteligencia y del saber.

La verdad es el ser: es verdadero lo que existe. No otra cosa significa que si *yo pienso,* entonces, *existo.* Es el significado preciso del *cogito.* Pero, dice Descartes, en una nueva y decisiva precisión: "¿No habrá en mí otros conocimientos de los que todavía no me he dado cuenta?" ¿No sé, acaso, "lo que se requiere para estar cierto de algo"? Estoy cierto de ser una cosa que piensa. Pues bien, nada hay en ese primer conocimiento sino "una clara y distinta percepción de lo que conozco". ¿Qué es lo que entiende por tal? Llama *clara* a la percepción que "se presenta y manifiesta a un espíritu atento". Y *distinta* a la que es "diferente de todas las otras" (*Principios,* 45).

Lo así descrito no es otra cosa que el *cogito,* al que ciertamente cabe considerar un "espíritu atento", fijado analíticamente por la duda, y establecido en lo indudable que, por supuesto, no sería suficiente para asegurar la verdad "si una cosa que yo concibiera así, clara y distintamente, fuera falsa". De ahí deriva entonces la conocida, y con frecuencia muy mal entendida, conclusión cartesiana: "puedo

establecer como regla general que todas las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente, son todas verdaderas". ¿Por qué digo que se la entiende mal? Porque es común y errado pensar que ahí Descartes dejó acuñada una medida del tipo *metro* de París o *meridiano* de Greenwich, vale decir, una convención cualquiera erigida por el racionalismo, para determinar lo que deba considerarse como *verdad.* No se está ante una regla abstracta o en posesión de una técnica de medición de saberes constituidos, sino ante una manera de constituirlos, donde lo único realmente claro y distinto es el *cogito,* indiscerniblemente presente en el pensar verdadero.

Es un flagrante mal entender lo que se lee suponer que "claridad y distinción" sean ingredientes de una fórmula criteriológica que decide acerca de la verdad, a la manera como la balanza pesa un paquete ignorando lo que contiene. Descartes ha dicho: "he recibido y admitido muchas cosas como muy ciertas y muy manifiestas que, no obstante, he reconocido después ser dudosas e inciertas". Hay muchas pretendidas evidencias que no pasan de ser pre-juicios. La duda metódica ordenó el catálogo de dichas evidencias y las desbarató en nombre de lo que en sí es una verdad indudable, establecida en el *cogito.* Este no es un criterio convencional que el racionalismo imponga.

Si algo he considerado verdadero, sea porque viene de fuera de mis receptores sensibles –en última instancia, de mi cuerpo– asignando a este fenómeno todo el peso de la verdad, sea porque parece evidente a una razón lógica matemáticamente validada, la duda metódica desbarata tales posiciones. Lo hace en el discurso propio de la filosofía que reclama una verdad fundamental. Dicho de otra manera, que se hace cuestión, justamente, de lo que, en sí misma, sea la verdad.

Si evidencias empíricas o racionales, físicas o matemáticas, acerca de cosas que parecieran conocerse clara y distintamente, resultan, en alguna medida, ser falsas, ¿cómo pueden constituir una "regla general", al decir de Descartes? La regla general está, justamente, en lo que hizo posible esa falsación: la verdad que hay en el *cogito.*

La duda lo puso de manifiesto distintamente. Lo único verdadero no era lo que alguna vez me pareció cierto, sino algo más profundo que de verdad sabía, y que estaba presente tanto en aquel prejuicio –al cual inclusive puedo conceder crédito– y también en su falsación.

Tal ha sido el balance final de la duda que, ha dicho Descartes, pudo dejarme perplejo como si estuviera solo en el mundo: sin más saber que aquel que me permite saber de mí mismo. Tal puede ser la fuente común del escepticismo, pero en ningún momento lo que hay en el pensamiento de Descartes.

La verdad está en el *cogito.* Su presencia real está en cualquier forma de saber: la verdad está en el ser. No en cualquiera opinión a la que se pretenda dotar de verdad por cualquier motivo: por ejemplo, porque proviene de ciertas impresiones o concuerda con nociones innatas, o integra un conjunto coherente. El *cogito* establece de manera arquetípica la verdad de lo que existe, y por ende de lo que se conoce y de la ciencia.

La claridad y distinción no es una medida *a priori*, una balanza para pesar conocimientos. Ni evidencias innatas ni evidencias empíricas ni evidencias vivenciales. La verdad pura y simple está en el ser y en lo que con claridad y distinción pueda fundarse desde ahí. Este principio ahuyenta el puro conceptualismo, o el desvarío esotérico, frecuentes en los tiempos de Descartes, y quizá siempre.

Resumen

Permítanme ensayar una alegoría paralela a la del trozo de cera de la segunda de las *Meditaciones* de Descartes, para intentar actualizarla. Son gotas de agua, pensamos, lo que nos ha dado en el rostro cuando empieza a llover; sin mayor dificultad consideramos que cada una de esas gotas es un cuerpo. Pero ¿qué significa ser un cuerpo? Lo es el

árbol del jardín, como la cordillera de los Andes; la abeja y el trozo de cera; una bacteria, mi mano, el conjunto de lo que llamamos nuestro propio cuerpo. Son cuerpos, cosas reales, decimos.

La gota de agua tiene peso, frescura, transparencia y muchos otros aspectos y propiedades. En ella la física y la química han reconocido moléculas, y en éstas, átomos de hidrógeno y oxígeno, y en los átomos protones y electrones y en cada uno de ellos una variedad de partículas, entre las cuales, por ejemplo, el bosón de Higgs, que tendría masa y sería responsable de la masa de las otras partículas.

Si se sigue investigando para comprender lo que es una gota de agua, hoy sabemos que habría que internarse en la materia oscura, en la velocidad de la luz y en otros muchísimos aspectos todavía inéditos, desde luego para la física. Lo más inteligente que primero atinamos a decir, probablemente sea: ¡vaya, comienza a llover, hay que abrir el paragua o avanzar más rápido, esto puede enfermarnos! Puede ser lo más inmediato y más útil que el espíritu práctico discurre. Así, la gota de agua comienza a fluir por esos cauces conceptuales de lo que Descartes llama una *inspección del espíritu.*

La meteorología, la física, la geometría y muchas otras ciencias tejerán una red de conocimientos que aportarán nuevas visiones para esclarecer lo que es un cuerpo, como pensamos que lo es una gota de agua. Las *Meditaciones Metafísicas* establecerán la verdad fundamental del saber cifrada en la existencia. La verdad actualiza la existencia real de las cosas.

5. SI DIOS EXISTE

La tercera de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes trata directamente de la existencia de Dios a partir de la verdad esencial del pensamiento. Verdad del ser, no de la presencia inmediata y sensible

de las cosas, en su "impresión" –como decía Hume– ni del puro juego lógico de los conceptos –como ocurre en diversos idealismos o logicismos–.

Desde el ejercicio ascético de la *duda* y de la verdad descubierta en la propia raíz del pensamiento, ahora se pregunta: ¿Qué significa el ser real que yo soy? ¿En qué consiste la unidad transparente de *pensar* y *ser* que hay en la naturaleza del hombre?

Descartes tituló primitivamente *de Deo* esta *Meditación.* Más tarde agregó *quod existat.* Ella arranca de la afirmación fundamental del *cogito*: la existencia, el ser en su verdad. No de un encierro en la inmanencia del pensar, ni de una salida a la volatilidad de las impresiones. La responsabilidad existencial del pensamiento cabe asumirla a través de la claridad y distinción de sus ideas. Tal es el camino de la inteligencia.

Dios ha jugado un papel decisivo en el *cogito.* Pudo estar en el foco más enérgico de la duda metódica como el creador del hombre, cuya omnipotencia imprime en su obra –en la figura esencial del hombre– la imagen de Dios. La verdad, entonces, la conquista propia de la inteligencia humana, queda expuesta a desaparecer borrada por una omnipotencia entregada a su desmedida fuerza. En virtud de esa fuerza creadora que habría en su origen, el hombre ha podido, por otra parte, tomar conciencia de su propio poderío y experimentar una libertad no diversa de la de Dios, inclusive intentar sustituirlo. ¿Por qué pensar que la verdad lo limita? ¿Acaso ese poderío no pone al hombre más allá del bien y del mal, de lo falso y de lo verdadero? Así pensó, claramente, Nietzsche. Pero ese pensamiento estaba ya en los grandes místicos alemanes, sea Boehme o Eckhart y en filósofos como Kant, Fichte y Schopenhauer, en los que la voluntad juega una función capital.

A partir de la duda y de la libertad de la inteligencia, entre el hombre y Dios, surge pues una dramática tensión en el campo del saber metafísico que busca la verdad. La cuestión que se hace necesario

encarar ya no son consecuencias que se desprendan de meras hipótesis forjadas sobre la base de nociones teológicas comunes acerca de la omnipotencia de Dios o de su capacidad de engañar, sino, derechamente, lo que está tácito en esas mismas hipótesis: ¿existe Dios?.

La respuesta de Descartes, en definitiva, no será distinta de la que diera Santo Tomás de Aquino, nada menos que desde las profundidades de la Sagrada Escritura. Santo Tomás de Aquino dirá: Dios existe, y esta es su misma esencia. En el Éxodo se había dicho: *Soy el que es*. Así respondió el Señor a la pregunta de Moisés. Santo Tomás de Aquino recoge la respuesta escrita en el libro sagrado y la estampa en la *Suma Teológica*. En nuestro tiempo, Gilson y Fabro pusieron bien de relieve su decisiva significación en el pensamiento cristiano. Cuál sea el significado de esas palabras en la semántica del libro sagrado, no es lo que aquí interesa; quiero decir, en el contexto de las *Meditaciones Metafísicas*. Interesa a la luz natural que la razón irradia desde el foco esencial del *cogito*, vale decir, en la comprobación de la verdad que hay en el núcleo del pensamiento.

Descartes parece volver, en la *Meditación* tercera, al punto de partida. Borraré las imágenes de las cosas y las meras ideas innatas del pensamiento. *Yo pienso*: concibo, dudo, afirmo, niego, conozco, ignoro, siento, imagino, quiero, no quiero, amo, odio. ¿Qué son estas ideas, estas formas del pensar? Se vive cotidianamente en ellas. Es la sencilla y común base experiencial que suscita la reflexión cartesiana, esclarecida en el *cogito* y validada como verdad de la existencia. Para entrar en el análisis de esta realidad del pensar, Descartes asumirá una distinción que hiciera el escolástico español del siglo XVI Francisco Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas*.

Según esta distinción, en las ideas habría una realidad formal distinta de una realidad objetiva. En tanto hay en el pensamiento una realidad natural que ejerce acciones vitales como sentir, imaginar, negar, amar, las ideas poseen una realidad que Suárez llamó *formal*. Son meras formas de las acciones del pensar, entregadas al régimen de una

causalidad natural. Descartes observará que las ideas, desde este punto de vista, resultan iguales unas de otras, dada su homogeneidad; todas tienen un mismo origen y viven hermanadas y confundidas. Pero esas formas alojan un determinado contenido que las diferenciará, toda vez que no son solo un producto del pensamiento, sino de algo que estaría situado fuera del pensamiento, fuera de su pura inmanencia. Suárez habló, en este caso, de *realidad objetiva* de las ideas.

La idea del hombre no es la idea de Dios, como la de triángulo no es la de rombo, la de agua no es la de fuego; sin perjuicio de que todas ellas son pensadas en el pensamiento, que bien pudiera ser la única causa de todas ellas. A nivel de la objetividad la situación es distinta. Aquí no existe un encadenamiento causal, del estilo del que Aristóteles propuso en la *Física*, que sí permite comprender el aspecto formal de las ideas, en donde la inteligencia y el pensamiento pueden entenderse como agentes eficientes de la idea. La relación originaria de la objetividad de una idea, más que una causalidad eficiente, plantea una relación de ser y no-ser, de ser una cosa distinta de otra, de ser cada una diversa de lo que no es, diferente de la nada. Este paso de *nada* a *ser* es una relación de otro tipo.

La distinción de Suárez es de apariencia sencilla; pero puede ser una peligrosa trampa, de esas que a veces fabrican los profesores con fines didácticos. En este caso, dar por entendido que en el pensamiento habría dos dimensiones contrapuestas: una realidad formal del pensamiento y sus ideas, y una realidad objetiva de los contenidos de esas ideas, que volarían por cuenta propia. Así se fabrican, sin pensarlo suficientemente, dos mundos cerrados, uno real y otro ideal, para luego no saber qué hacer con ellos, cómo encontrar el puente para pasar de uno al otro. La supuesta escisión entre pensamiento y ser nunca logrará superarse si se desconoce de partida la verdad del *cogito*. Esta antinomia de dos mundos, en rigor, no es platónica ni cartesiana, es escolástica. No solo de la escolástica medieval, sino también moderna.

Descartes no cae en esa trampa: no quiebra de partida el pensamiento y el ser, para encajarlos en la estructura de una lógica proposicional de sujetos y predicados, que se convertirá en canon del racionalismo de la escuela de Wolf, en la que Kant fuera educado. Y que, probablemente, arranca ya en la Edad Media, del nominalismo de Roscelino y Occam, para tornarse no solo en el resorte íntimo del racionalismo de la escuela de Wolf, sino también del empirismo nominalista de un Hume. No obstante, el *cogito* establece una relación entre pensar y ser que no es la de un sujeto y un predicado en una proposición que haya de ser leída dentro de un silogismo para hacerse verdadera. La distinción entre forma y objetividad, de Suárez, llevará en esta discutible dirección.

El pensamiento de Descartes no pasa por ahí. Su influencia en el pensamiento moderno hay que reconocerla, más bien, en la fundamental tesis kantiana de la *deducción trascendental,* que descansa sobre lo que Kant llama *Ich Denke,* es decir, la expresión cartesiana *yo pienso.* Y que, en el saber absoluto de Hegel, recupera el vínculo original que hay entre el pensar y el ser, entre lo real y lo racional, aunque solo en un proceso lógico-histórico. Ninguna de esas formas, que atraviesan transversalmente del nominalismo al idealismo, permite hablar con propiedad de una existencia actual de Dios, cognoscible por la inteligencia natural del hombre. Para Kant es un postulado de la razón; para Hegel, el absoluto de ese sujeto lógico-histórico.

Descartes toma otro rumbo. Lo que primero hace es ordenar la diversidad de formas de pensar, dibujada en la reiterada enumeración de ellas, que parece recogida del *De Anima* de Aristóteles. En ese abanico de figuras Descartes distingue y separa tres niveles, cuyo eco se lee todavía en un gran libro del siglo XX como fue la *Psicología desde un punto de vista empírico*, de Franz Brentano, no en vano un aristotélico.

En la base están las ideas, como formas primarias del pensar, "imágenes de las cosas", las llama Descartes. En ellas se representa

el mundo en torno. Ya el niño empieza a distinguir gatos y perros, árboles y estrellas. Pero también a manejar nociones como número, figura, tiempo, que parecen innatas. Esas ideas no andan como átomos sueltos, sino impregnadas de lo que Descartes llama "afecciones y voliciones", vale decir, el mundo de las pasiones y de las acciones humanas. Más al interior del pensar, en su mismo núcleo, aparece el juicio, en el cual la actividad pensante se unifica y completa.

Esa estructura está organizada en una función muy precisa: la *verdad.* Ni en las ideas ni en las pasiones y operaciones de la voluntad puede decirse que haya verdad. Solo cabe establecer que se producen, que existen de hecho en el alma humana y que pueden ser aprendidas, dirigidas, gobernadas, educadas. Cuando la inteligencia forja juicios, en cambio, entra en los dominios de la verdad. Lo que no quiere decir que las ideas, pasiones o voliciones no intervengan o permanezcan silenciadas. El juicio se forja con toda la riqueza del pensamiento, pero es en él mismo donde florece la verdad en la inteligencia. No obstante, el juicio discierne la verdad, pero también cae en el error. Y tal cosa ocurre, principalmente, por juzgar que las ideas son semejantes a las cosas de las que provienen y cuya imagen representan. Vienen a la mente fórmulas contemporáneas, *Word and Object* (Quine), *Les mots et les choses* (Foucault).

¿Cómo se origina la verdad?, ¿cómo se gesta en la inteligencia y el juicio? Descartes propone una alternativa: o el origen de la verdad radica absolutamente en el hombre, inclusive en la periferia de su pensamiento, más acá del *cogito,* ya en la impresión sensible, o en las pasiones o en la mera voluntad. O, más bien, como ya Descartes dijera, en la acción propia de la inteligencia descubierta en el *cogito.*

La primera alternativa puede duplicarse: la verdad del juicio proviene de ideas que representan las cosas que hay en el mundo y fuera del hombre, como las imágenes del espejo invadido por las cosas que refleja, o bien, que son obra suya, en tanto nace con ellas o las fabrica. Descartes señala dos razones para pensar así. La

representatividad de las ideas provendría sea de una "enseñanza de la naturaleza", que inclinaría en dirección a dicha creencia, o de una experiencia de la voluntad, que topa con la resistencia que las cosas oponen. Influjo directo de una realidad supuesta, que imprime sus rasgos en la actividad cognoscitiva, o rechazo al imperio de la voluntad por las cosas mismas. La verdad no sería sino un producto natural del encuentro o del choque del pensamiento con las cosas del mundo en el que el propio pensamiento está inserto. Descartes no concede mayor peso a tales interpretaciones que se mueven, más bien, en terreno psicológico. Ambas serían, a lo sumo, productos más de "un ciego y temerario impulso", antes que de un buen análisis.

La verdad es el ser: así lo muestra la acción fundamental de la inteligencia. Esta afirmación se cumple primero en el hombre, en tanto se le reconoce como *res cogitans.* No obstante, la verdad que así se establece da cuenta de una creatura que es finita y temporal. Que, en el acto de pensar que le permite decir *soy, existo*, dice una verdad potente, pero efímera. Válida solo en el instante que se la concibe y pronuncia. La comprensión rigurosa del *cogito* queda suspendida en este punto. La verdad del ser logra ahí un grado de comprensión que parece genial, pero que solo tiene un alcance que en el lenguaje contemporáneo nuestro pudiera calificarse de "existencialista". Se habla, en efecto, de la existencia en el tiempo, en un aquí y ahora finito, contingente, abocado a la muerte, dirá Heidegger.

El paso de la verdad del ser a la *res cogitans* está dado en la concepción original del *cogito* cartesiano, entendido como realidad sustancial de lo que existe. Esa visión está ya en la gran tesis de Aristóteles: el ser es siempre ser de un ente. Y es la clave de lo que Heidegger, en nuestro tiempo, llamara "diferencia ontológica". Ahora bien, a partir del pensamiento del siglo XVIII, de la *Ilustración* y su escolástica, probablemente extraviado por aquella distinción suareciana entre realidad formal y realidad objetiva –que más bien distingue para separar– siente

la necesidad de justificar el paso que la metafísica cartesiana ya había dado. El puente artificial –ese que se construye militarmente en casos de urgencia– será la Voluntad. Y este artificio se magnificará intentando situar al hombre al margen de Dios. Será un pensamiento agnóstico, tipo Kant, o resueltamente ateo, tipo Feuerbach o Nietzsche. El distanciamiento de Dios y de la fe cristiana se plantea, entonces, como la posibilidad misma de la autonomía del hombre. La amarga raíz del resentimiento, que Nietzsche con su terrible lucidez denunciara, en buena medida alimenta esta poderosa tesis de la modernidad que vela el rostro de Dios ante el hombre moderno. Se asume esta posición por cuenta de la razón, que sería quien la proclama, aunque por motivos que no son de la razón.

La duda metódica asumió el asunto justo con la gran tesis crítica del dios engañador concebido como una potencia que, en definitiva, desembarca en el sueño de un esclavo o en la angustiosa asfixia de un náufrago. Un Dios omnipotente pudo hacer que los radios de la circunferencia fueran distintos y dos más tres no fuera equivalente a cinco, o inclusive, que Dios fuera alguien a quien no debiera amarse. ¿Cuál es la intencionalidad que semejantes ideas llevan latente?

Cuando Descartes forjó la hipótesis de un dios engañador comprendió que ese era más bien un espíritu maligno. Pero, más profundamente, advirtió que el sujeto mismo de la duda –el hombre– podía asumir esa función. En otras palabras, la autonomía del hombre, meramente forjada sobre la duda, sobre una voluntad de saber proyectada a un infinito de posibilidades, bien podría pretender que lo verdadero sea falso. Que la verdad no exista. En consecuencia: que ni del hombre ni de Dios pueda decirse que son seres que realmente existen, pues, en el mejor de los casos, habrá que decir, como hizo Kant en el paso desde la *Dialéctica Trascendental* de la razón *pura* a la libertad de la razón *práctica*, que la existencia real de Dios y del hombre no son nada más que unos postulados que el mismo hombre propone en una ciega búsqueda de su propia felicidad.

En la tercera *Meditación,* Descartes lleva a cabo una revisión de la duda metódica que invalida la hipótesis del dios engañador y, por ende, la idea de una autonomía del hombre cifrada en esa posibilidad. El hombre, que el *cogito* descubre, se para frente a la hipótesis de un dios engañador y la destruye en un gesto que no proviene de un prejuicio teológico, sino de una nueva y legítima hipótesis. Es la hipótesis de la existencia de Dios sobre el fundamento firme de la verdad que el hombre posee acerca de su propia existencia. La existencia misma de Dios no está probada, pero la posibilidad de su inexistencia perdió el suelo sobre el cual podía alzarse. La libertad indiferente de la duda, cede el terreno a la libertad en la verdad, que el *cogito* ha abierto.

Es una hipótesis legitimada en el *cogito* como una verdad necesaria, pero todavía abierta –hipotética– en sus dimensiones posibles. En un día nublado, la cordillera de los Andes es, para el viajero recién llegado, una mera hipótesis. Tan pronto el valle se despeja, la hipótesis se torna real, aunque la cima todavía no esté descubierta. Así la verdad indesmentible y necesaria que hay en el *cogito* aún no muestra las dimensiones de su claridad y distinción. Pareciera quedar encerrada en su finitud. En efecto, la sustancia que piensa, involucra la contingencia finita de la existencia humana. Pero ¿por qué pensar que ella ahí termina? Su nivel de claridad no se ha abierto hasta su cima, pero están puestas sus condiciones de posibilidad.

¿De qué índole es esa autonomía que el hombre reclama como la libertad profunda de su existencia real? El hombre del nihilismo y de la voluntad de poder dictó su sentencia y la ejecutó: Dios ha muerto. La meditación metafísica cartesiana dice otra cosa. El análisis de la verdad del ser, la real estatura del hombre, no su voluntad de poder, late todavía en la experiencia del *cogito.* Una verdad que, cifrada en el ser, radicaría en el núcleo de la existencia humana. El dios engañador, ante el *cogito,* perdió su sentido, pero dejó abierta la posibilidad inversa, justamente, en la línea del *cogito,* de la verdad que realmente existe.

Resumen

La realidad *formal* de las ideas no sería otra que la del pensamiento que piensa y que adopta cualquiera de las formas que los empiristas llamarán *ideas* de la mente o los fenomenólogos, *vivencias* de la conciencia. En cuanto tales, las ideas pertenecen a un orden natural, físico; más estrictamente, psicológico. Y, por consiguiente, constituirán un modo de pensar realista, que versa sobre cosas reales. De otra índole sería, en cambio, la realidad *objetiva* de las ideas. Modernamente se hablará, respecto de ellas, de una racionalidad trascendental, de entidades ideales que forjarían un idealismo o un racionalismo.

Se da por supuesto que entre ambas formas de realidad habría cierta correspondencia, coherencia o adecuación, es decir, modos de pacífica convivencia que permitirían alojar a las ciencias. La verdad operaría como mediadora. Le dejaría a usted la posibilidad de optar sea por la realidad natural, y entonces hará de usted un realista o un empirista, o sea por una realidad objetiva racional o trascendental, y entonces usted podrá ser un idealista o un racionalista. Las cosas resultan, así, bastante cómodas; habría amplia tolerancia para construir hipótesis y armar una lógica de sujetos y predicados, de inducciones y deducciones. Kant se escandalizaba un poco de estas facilidades; le parecía que era lo que le quitaba a la filosofía todo valor como ciencia, convirtiéndola en un campo de batalla interminable. Creo que no le faltaba razón.

Para Descartes, la relación entre el pensamiento y el ser, que según Heidegger habría puesto en movimiento toda la reflexión del Occidente, se constituye en el *cogito,* en donde el acto de pensar contiene esencialmente la verdad de la existencia. Expuesta, claro está, al error; en cualquier caso que no sea justamente el del *cogito,* que viene a ser la verdad misma. Santo Tomás de Aquino llamó a estas nociones que se convierten recíprocamente –donde ser es verdad y bien y, aun,

belleza– trascendentales, pero en el sentido de trascendentes y no en el sentido que tomarán en la *Crítica de la Razón Pura.*

Yo me he permitido decir que en el *cogito* hay la identidad de una diferencia: el pensar en el ser, del ser, gracias al ser –como quiera decirse– un ser que es bueno y es bello, y tiene realidad en todo lo que es: *ser, verdad, bien, belleza,* constituirán la estructura fundamental del pensamiento, descubierta en el *cogito* como alma, espíritu, mente, razón, palabras que Descartes emplea en la segunda *Meditación* al hablar de lo que es el hombre y de la identidad diferenciada del pensamiento. Quizá la fórmula más engañosa ha resultado *cogito ergo sum,* a causa del *ergo,* partícula que indica consecuencia, deducción, y que merece ser eliminada, salvo cuando se hable en latín. En la respuesta dada a Moisés, o en el verso de Parménides traducido como uno y el mismo es el pensar y el ser, me parece que las cosas quedan mucho más claras que cuando se enredan como idealismo o realismo.

6. LA EXISTENCIA DE DIOS

La discusión acerca de Dios que se desarrolla en la tercera de las *Meditaciones Metafísicas* contiene, dialécticamente, el discurso ateo y el discurso agnóstico; y los invalida. Así como la duda metódica asimila las pretensiones del escepticismo nominalista y del voluntarismo, y desvía sus intenciones hacia la verdad del *cogito,* con la existencia de Dios ocurre que el agnosticismo y el ateísmo toman su sentido desde la posibilidad o la realidad de Dios, sea para ignorarlo o negarlo. La cuestión de su existencia ha de plantearse primero y derechamente.

Dios juega en la duda metódica su más radical versión negadora y destructiva. Un poder omnipotente, absolutizado a términos divinos, en la hipótesis que la duda construye, permite negar todo juicio, toda opinión, toda creencia. Barrer con toda forma de saber, prácticamente

despojar a la inteligencia de su capacidad esencial. ¿Dónde termina el proceso? Termina negándose a sí mismo, autodestruido en el *cogito.* El dios así forjado se convierte en una hipótesis ya innecesaria. La autonomía del hombre puede sustituirlo y llevar a cabo, con menor costo, su tarea crítica.

La autonomía de una libertad indiferente, omnipotente y destructiva, ofrece en la duda una imagen invertida de Dios. El hombre la hace suya en una tentativa infinita, pero vacía e ilusoria. Si del escepticismo y del voluntarismo Descartes extrajo la potencia de la duda, del agnosticismo y el ateísmo recoge la cara oscura de Dios.

El *cogito* cancela esa voluntad negadora, indiferente, infinita, situándola ante la existencia real, que la libertad creadora descubre. La libertad desvela la existencia. En ella aparece la más profunda y verdadera energía que se expresa en el *cogito* y abre el ámbito de lo divino. Ahora es posible preguntar limpiamente si Dios existe.

Como inicialmente se dijera, la idea de Dios es una noción presente en las más diversas formas de la cultura humana que la historia de la humanidad ha conocido. En el centro de las diversas religiones. En modalidades de un ser supremo de poderío sobrehumano. En cosmogonías, visiones místicas o relatos míticos. En proyectos de vida individual y colectiva. En divinidades innombrables –como la de Israel–, en seres divinos de gran belleza, como en la mitología de los griegos, en la deificación de faraones y reyes, en monumentos arquitectónicos, como las pirámides, el Partenón, las catedrales. Son innumerables y muy diversas las ideas de lo divino que la humanidad ha profesado.

Por cierto, el discurso de Descartes no es etnológico o sociológico; no pertenece a una teoría de la historia ni de la cultura; ni siquiera a una teología o ciencia de la religión. Claramente opera en el mundo de la cultura occidental dentro del contexto del cristianismo y de su encuentro con la inteligencia filosófica. La reflexión de Descartes es estrictamente una metafísica y está instalada en la dimensión del ser abierto a la inteligencia en la realidad del *cogito.*

La respuesta crítica de Descartes a la idolatría, a la idea de un dios de fabricación humana –que a lo largo de la historia, ha sido la contrapartida del cristianismo–, idea que acompaña a la duda –y con la cual Descartes forja la hipótesis del dios engañador–, está planteada sobre la base de un argumento que Descartes califica de "materialmente falso". ¿En qué consiste este falso materialismo? Tal falsedad ocurre cuando se carga de sentido positivo algo que no es otra cosa que una negación, o una privación. Por ejemplo, la idea de que algo es *caliente* puede no ser otra cosa que la negación de que sea *frío; luz* puede reducirse a privación de *tiniebla*. Esta sencilla reflexión posee enorme alcance.

El clásico argumento negador que esgrimen el escepticismo y el ateísmo, tiene esos caracteres: es un argumento montado sobre una idea que es materialmente falsa. Una privación se magnificaría. Se la convierte en realidad sustancial; se hipostasiaría una privación. Es lo que modernamente han dicho Feuerbach, por ejemplo, para quien Dios no es otro que el hombre mismo, con cuyas privaciones se forja aquel ser sublime, tal que en la religión solo habría una antropología. En la misma línea, Marx dirá que todo esto no es sino el consuelo de la creatura oprimida, el opio del pueblo; Freud verá una neurosis obsesiva; Sartre hablará de una pasión inútil. Del escepticismo se hace un estado de tranquilidad. Es una forma de pensar más bien tosca, que a lo largo de la historia no cesa de reaparecer.

El primer paso en la respuesta cartesiana es de índole estrictamente lógica. Es preciso instalarse primero en el lenguaje, en una idea de Dios de suyo no reductiva, para averiguar su posibilidad real. Aquí no juega el criterio de la falsa materialidad.

La respuesta de Descartes se dará, primero, en el plano estrictamente lógico, en el que puede ofrecerse un concepto o una definición de Dios únicamente en el plan previsto: la averiguación de su posible existencia. Si frío se define como no ser caliente y caliente como no ser frío, solo se afirma la ambigüedad de un concepto. El

carácter sustantivo del mismo queda indeciso. Calor y frío serían sustituciones de uno y otro en una escala de ascenso y descenso, en un puro juego de contrarios regulado por una falsa materialidad. En definitiva, nada más que un lenguaje en el mundo de la lógica.

El concepto de Dios que Descartes propone no es ambiguo, no es un concepto lógico reducible a otra cosa que puede ser su contraria. La existencia es una perfección inequívoca, que la inteligencia descubre cuando el hombre dice *yo existo.* Si digo *existo* en el ámbito de las *Meditaciones Metafísicas,* no digo algo que pueda no existir. Le existencia no es una imperfección que la duda pueda denunciar, por el contrario, es la duda la que desaparece ante esa verdad. Existir, simplemente, es estar en la realidad. Y esto no solo es verdadero, sino es el ser mismo de la verdad. Este es el núcleo del *cogito.*

Afirmar que Dios existe en ningún sentido puede contener la posibilidad de no ser. Existe por esencia: a esto llama Descartes ser infinito; una perfección inequívoca, absoluta. La existencia que el *cogito* afirma no puede no ser: es verdad. La verdad de la existencia que el *cogito* establece habla del hombre y de Dios, pero no en términos recíprocamente reducibles tal que Dios realmente no fuera sino el hombre, al decir de Feuerbach, o el hombre pretendiera ser Dios, como sugirió la serpiente a Adán.

Sin embargo, y al parecer paradojalmente, los caracteres que de inmediato se atribuyen a la existencia humana en la teoría del *cogito* son: contingencia, instantaneidad, finitud. Estos rasgos parecieran desmentir la necesidad y la perfección de la existencia en la intuición fundamental del *cogito.* Recuérdense las expresiones de Descartes en la segunda *Meditación,* justo al hilo del *cogito*: "es necesario concluir y tener como constante que esta proposición: *yo soy, yo existo,* es necesariamente verdadera todas las veces que yo la pronuncio o la concibo en mi espíritu". Descartes precisa en términos muy concretos: dice *concebir* y *pronunciar,* unas palabras que hablan del pensamiento y de la voz, de la inteligencia y el cuerpo. La existencia de la que se

habla estaría encerrada dentro de esos límites. Sería algo así como esas partículas atómicas que surgen para desaparecer en fracciones de segundos.

La suerte del *cogito* está ligada al acto de pensar y éste provenir de claras privaciones que la duda conlleva. El deseo de saber proviene de una carencia. De lo que se duda no se sabe. Estas no son falsas materialidades: son lo contrario. Lo contrario de una reducción; la vía del descubrimiento cabal de una realidad todavía borrosamente ofrecida al conocimiento. Que no va a ser negada, pero tampoco validada en sí misma: será, sencillamente, descubierta. Agnosticismo y ateísmo quedan implicados en la materialidad falsa de dichos estados.

La respuesta de Descartes solo puede ser comprendida no como un argumento *sed contra*, de estilo escolástico, sino como una teoría cerrada, como lo que Descartes llamó un *orden de razones,* que en las tres primeras *Meditaciones* va desde la acción de dudar hasta el descubrimiento de la verdad en la intuición de la existencia. Lo contrario desvirtúa el *cogito*. Se escucha lo contrario de lo que dice. Es la falacia de la materialidad falsa. No escuchar al logos, como decía Heráclito, sino ocultarlo tras el velo de lo que ya se sabe, reducirlo a lo que un común sentido quiera desplegar e imponer.

Cuando una inteligencia libre dice: *existo* ¿Es primero su imperfección, su contingencia, su finitud lo que se descubre? No. La energía profunda de la libertad, el peso decisivo de lo que es realmente actual, muestran algo que es nuevo. No un resultado, un camino que ha sido andado, la apoteosis de un método científico, la historia de un espíritu. En el fondo lo que ha sido descubierto es una perfección pura, infinita. El principio nuevo y fundamental de la metafísica. El *Bien* que Platón intuyó; la *Energeia* de Aristóteles.

El *infinito* del que habla Descartes no es el de Aristóteles en la *Física,* definido como "aquello fuera de lo cual siempre hay algo". A esto Descartes llama *indefinido. Infinito,* en el pensamiento cartesiano, dice lo contrario de *indefinido.* Habla de algo plenamente acabado

con la más absoluta perfección. De la *energeia,* la noción capital de la *Metafísica* de Aristóteles. ¿Es legítimo precipitarse a negar la idea, a desvalorizarla *a priori*, a no pensar sino desde las cosas que la niegan? El concepto de *infinito* está claro en su realidad objetiva. El gran historiador de la ciencia que fuera Koyré dijo que el primero en concebir la idea de un absoluto actual con carácter de *infinito* fue Descartes (*Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes,* París 1922). Después de él, Newton en la física y Cantor en la matemática, hicieron uso de un infinito actual en los ámbitos respectivos de sus ciencias. La verdad necesaria de la existencia que el *cogito* acusa es una perfección de rango infinito que propiamente radica en el ser de Dios, pero también del hombre dentro de su contingencia y finitud.

La dimensión esencial del *cogito,* de la intuición de la existencia, que el pensamiento, el espíritu, el alma del hombre, posee en el saber de sí, es en su realidad profunda, un ser infinito. Es el proceso completo, el *orden de razones,* el paso de la duda al del saber que no se sabe y al saber de la verdad; de la libertad de indiferencia, a la libertad de la inteligencia en el saber verdadero; de lo finito a lo infinito. Descartes lo dice en términos netos: "Tengo primeramente en mí la noción de infinito que la de finito, es decir, de Dios que de mí mismo" (*Meditación* tercera). A la pregunta: ¿Por qué el ser y no más bien la nada? Cabe responder: porque es mejor –porque es bueno, como ya dijera Platón–, porque es la realidad perfecta de un ser infinito. Un Creador, dirá la fe de diversas religiones.

Esto significa: el hombre se conoce a sí mismo –sabe acerca de su existencia, imperfecta y finita– solo en el ámbito profundo de la existencia de Dios. Fuera de ella errará indefinidamente. Este estilo de pensar es el que en Platón conduce al *bien,* en el que Aristóteles ve la *energeia*, la actualidad del *ser en acto*, y Tomás de Aquino al *ipsum esse subsistens.* Vale decir, es la verdad que está en el mismo núcleo del pensar metafísico. El acto creador que el hombre vive como existencia real, como libertad verdadera y como infinito, trasunta el hecho de que el

hombre se conoce a sí mismo en Dios. Esta relación es lo que ha sido descubierto ontoteológicamente, diría Heidegger, en la teoría del *cogito.*

El *cogito* no es un argumento –volvemos al planteo del *Prólogo* de las *Meditaciones*– es una teoría. Una teoría de la inteligencia y el saber. Una teoría de la verdad. En la lengua española basta una palabra para decirla, una palabra de tres letras: soy; o, si se quiere, de cinco: *existo.* Recuérdese que la teoría de la relatividad solo requiere de tres letras para ser expresada.

El deseo de saber, que alcanza en las ciencias un alto grado de perfección, puede ser exigido más allá de sus límites hipotéticos. Es, desde luego, la pregunta por su fundamento. Por su propia índole, esa pregunta no es sino el ejercicio libre de la inteligencia, que, en el fondo, se dispara al infinito real que anima al ser que piensa y tiene su última razón en la infinita perfección de Dios.

Con la misma fuerza con la que Dios aparece a la inteligencia, y corona el discurso de la verdad en la meditación metafísica, cabe decir una palabra final y decisiva para la comprensión adecuada de la tesis de Descartes: en ella no se habla de la esencia de Dios. Lo que ha sido descubierto no es lo que Dios en sí mismo sea. La incomprensible esencia de Dios, en la que la fe arraiga, no está ofrecida a la comprensión intelectual del hombre. A ella solo le está dado lo que la finitud humana divisa: que Dios realmente existe. Aquí la verdad del *cogito* alcanza su real estatura. Toda la metafísica está alojada en ese acto. Tal es el sentido de las *Meditaciones* de Descartes.

Una reflexión final

En las líneas iniciales de este trabajo se puso de relieve la significación de Descartes como fundador de la filosofía moderna, una tesis principalmente avalada por Hegel. El paso a un empirismo de las ideas

en Locke y Hume, que despierta a Kant de su sueño dogmático y conduce al idealismo absoluto de Hegel, o a la conciencia trascendental de Husserl, daría cuenta de esa misión fundadora cumplida por Descartes.

Para Nietzsche, en esa historia anida el nihilismo propio de la metafísica. Heidegger, entonces, llama a una "superación de la metafísica", es decir, del pensamiento que encuentra su sede en el *cogito* cartesiano. En su *Carta sobre el Humanismo,* dijo Heidegger: "Descartes es únicamente superable por la superación de aquello que él mismo ha fundado y esto quiere decir simultáneamente metafísica occidental".

Pienso que Heidegger ha debido pagar así el tributo que debe a sus ancestros –Kant y Hegel, desde luego– que están bajo el peso de la escolástica alemana proveniente de Leibniz y, más remotamente, de Suárez. Su tesis acerca de la superación de la metafísica me parece válida si por metafísica se entiende aquello que enseñaron Wolf y Kant; pero que no es lo que pensó Descartes.

Muy importantes estudiosos del pensamiento de Descartes en el siglo pasado, como Gilson, Laporte, Gouhier, Alquié y actuales discípulos de ellos, no menos distinguidos, redescubrieron la tradición greco-cristiana de la metafísica cartesiana. En cambio, en su proyección moderna todavía parece verse un proceso evolutivo lineal con sus hitos tanto en el empirismo, como en Kant, Hegel o Husserl, y el contrapunto nietzscheano. Sospecho que más que una evolución puede haber aquí una involución: hacia el escepticismo, el nominalismo y el voluntarismo que, en rigor, fueron los obstáculos que el pensar metafísico de Descartes vence, abriéndose como una rica posibilidad actual de la tradición metafísica.

Tercera parte

¿Cuál es el Fundamento de la Filosofía?

> "La metafísica es lo único que constituye realmente lo que podemos llamar filosofía... corona la cultura de la razón humana" (KANT, *Crítica de la Razón Pura,* A 850).

1. *LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA* COMO CRÍTICA DE LA METAFÍSICA

Es una opinión común en el mundo intelectual de la filosofía y sus aledaños, que Kant, en la *Crítica de la Razón Pura*, habría demolido la metafísica y destronado a la "reina de las ciencias", como él mismo la llamara. Esta opinión ha pasado a ser dogmática a partir de las variadas formas de positivismo e inclusive de idealismo, que de una u otra manera se reconocen en Kant y ven en su obra un monumento capital del pensamiento moderno.

Se comenzó por cambiarle nombre a la metafísica. Llamarla "Ciencia", como ya hizo Fichte en la huella inmediata de Kant, o "Lógica", como hizo Hegel, o "Fenomenología", como Husserl; el positivismo de Comte hace de ella una etapa pasada en la historia de la humanidad; la voluntad de poder de Nietzsche, una forma del nihilismo; Heidegger anunciará la "superación de la metafísica"; los positivistas de Viena (Carnap) o de Oxford (Ayer) dirán, por el contrario, que la filosofía es "anti-metafísica" y los neomarxistas (Habermas) o los postmodernos (Lyotard) hablarán de una época "postmetafísica" en la que viviríamos.

En efecto, a lo largo de la historia, la metafísica se disparó en direcciones varias, lo que para Kant la habría convertido nada más que en un campo de batalla. Después de Kant las viejas divergencias se tornan autodestructivas. Habría que comenzar, entonces, por eliminarla. Cualquiera ciencia, con precipitada liviandad, hace suyo este

lema cargado a la cuenta de Kant, viendo en él algo así como la condición de posibilidad de su propia pretensión de saber. Se descalifica de entrada una proposición científica en la que se descubran huellas de un pensar metafísico. La filosofía postkantiana asume la tarea de aventar la metafísica del mundo del saber, como santo y seña para su ingreso en la cofradía de la ciencia. ¿Cuánto de verdad hay en esto y cuánto de turbias corrientes de opinión que terminan siendo ideología dominante?

Escuchemos a Kant en la *Crítica de la Razón Pura*. Los dos *Prólogos* que escribió para la obra y su *Introducción* dejan en claro cuál es la cuestión que, a su juicio, la metafísica plantea. El resto de la obra dará la respuesta de Kant. Lo que aquí nos interesa es lo primero. ¿Cómo entiende Kant lo que es la metafísica y cuáles son las bases de lo que haya de ser?

Con su *Crítica* lo que Kant hace es abrir la posibilidad de lo que él llamó una "metafísica futura". Esta se diversificaría como *Metafísica de la Naturaleza* y *Metafísica de las Costumbres*, vale decir, como una ciencia *teórica* y una ciencia *práctica*, de las cuales la_*Crítica de la Razón Pura* no sería sino un "tratado sobre el método" (B XXII).

La metafísica, afirma Kant, es "la más antigua entre todas las ciencias" (B XIV). Al menos como "disposición natural" de la razón humana, *metaphysica naturalis* (B XXI). "Siempre la ha habido en todos los hombres, afirma en otro lugar, y la seguirá habiendo en todo tiempo" (B XIV), aunque todas las otras ciencias "desaparecieran totalmente en una barbarie que lo aniquilara todo" (B XX).

Kant se mueve, pues, entre la más antigua de todas las ciencias, que reinara entre ellas y estaría ligada a la condición natural de la razón y la perspectiva de una metafísica futura posibilitada por la *Crítica de la Razón Pura*, cuya tarea es despejar la confusión reinante en los dominios de este saber. Poco tienen que ver las versiones seudo kantianas de tipo positivista con el proyecto de la *Crítica*. Hegel y Heidegger, como se verá, lo recogen en su profundidad.

El conflicto que desagarra a la metafísica, observa Kant, está instalado al interior de la razón, en su mismo núcleo. Se trata del conocimiento que la razón tiene de sí misma. Desde el momento en el que hay razón y esta se autoconoce, algo existe *a priori*, es decir, antes que nada y también ante todo. Lo que estaría *ante nada* que le preceda y, a la vez, *ante todo* lo que le rodea, plantea un doble problema.

Esa *nada* que la aprioridad de la razón excluye por su propia índole, por ser ella anterior a todo, es algo que la razón kantiana, pudiera decirse, deja ahí donde está, en su propia identidad. Y ese *todo* al que la razón *a priori* precede, que sencillamente llamamos las cosas, el mundo en torno, los objetos reales, los cuerpos físicos distintos de la razón misma, queda también ahí, en su dimensión propia de índole fáctica. En otras palabras: de este lado, el mundo sensible, la empirie, la experiencia; del otro, la razón pura.

Partimos de la razón, de su identidad, de su darse ya, antes y siempre. Pero esta fuerza interna originaria queda en eso, en un antes *puro*, en su aprioridad como tal. Ahí hay que respetarla y dejarla en su ser: razón pura en sí misma. Pero lo cierto es que la razón no se queda en esa condición pura y pretende extenderse más allá de sí con la misma fuerza y certeza con que sabe de sí. Su íntima condición de alguna manera la traiciona. Entonces le ocurre lo que a una paloma que pretendiera volar sin aire: quedaría en un ilusorio vacío. Es lo que le habría ocurrido a la metafísica.

¿Qué metafísica es esa?, ¿dónde la aprende Kant? La aprendió en la Escuela donde estudió filosofía, la escuela del que llamó "el célebre Wolf, el más grande de los filósofos dogmáticos" (B XXXVI). Un matemático que enseñó filosofía a la manera de las matemáticas. Ella debía partir, pues, de conceptos bien determinados y demostrar deductivamente lo que de ahí se siga. Esta filosofía remotamente provenía de Leibniz y más remotamente de la escolástica de Suárez, que había acumulado el saber cristiano medieval en 54 *Disputaciones*

Metafísicas. La metafísica elaborada como un inmenso fresco de disputas escolares.

Esta dudosa tradición de escuelas y de epígonos lleva a forjar un esquema conceptual que aloja a la metafísica en una especie de triángulo que tiene un vértice superior donde está el ser en su generalidad y sus lados en tres grandes entidades: el ser humano y su alma inmortal, el orden del universo en un cosmos y el ser supremo de Dios. El ser, en su generalidad, determina una ontología, y sus modalidades entitativas, unas ciencias que tienen en común el adjetivo *racional*: psicología, cosmología y teología, racionales todas. Así se manifiesta la falla que Kant detecta ya en el seno de la razón misma. Su pretensión de volar por cuenta propia, con solo aletear.

La verdad es que la razón se halla instalada en un mundo y limitada dentro de él a determinadas condiciones de posibilidad. Aprioridad y, a la vez, posibilidad, son las coordenadas reales dentro de las cuales la razón puede funcionar como ciencia. La física y la matemática, a partir de la revolución copernicana y del estatuto exitoso de la ciencia moderna, consagrado por los *Principios Matemáticos de Filosofía Natural* de Newton, así lo acreditan.

El problema que Kant descubre en la metafísica que él estudió está fundamentalmente en la razón misma y su solución queda a la vista si se tiene en cuenta bajo qué condiciones de posibilidad las ciencias modernas han surgido. La aprioridad de la razón convoca estructuras apriorísticas constituyentes de las ciencias. Y lo que ellas procuran es el enlace real de las estructuras *a priori* de la razón y de las estructuras *a priori* de la experiencia, es decir, del mundo donde la razón realmente existe y opera.

Kant cree tener a la vista las fuentes de esas estructuras categoriales apriorísticas de las cuales las ciencias se han servido y que pondrían a la metafísica en lo que él llamó "la senda segura de la ciencia". Aristóteles y Newton vienen en su auxilio. No cabe duda que eligió bien sus fuentes. En los *Principia* de Newton, la nueva

experiencia del mundo físico que Copérnico abrió viene enmarcada por un Espacio y un Tiempo absolutos. Esas son las dos nociones *a priori* que, según Kant, posibilitan la recepción del mundo por la sensibilidad humana. La *Lógica* de Aristóteles, que según Kant no habría dado ni un paso adelante ni uno atrás desde que fuera formulada, provee de las categorías apriorísticas de las que la razón misma puede servirse. Es la tabla de categorías que se construye sobre la base de la tabla de los juicios que Aristóteles construyó, donde figuran, desde luego, las nociones de *sustancia* y *causa*, pilares de la metafísica aristotélica. Con estos recursos la posibilidad de una metafísica futura queda abierta para siempre sobre la base de una razón pura y una experiencia real.

Cumplidas esas condiciones metódicas tan sanas, aparentemente, salta a la vista una pregunta: ¿Qué es lo que conocemos? Un método, ciertamente es un camino, y Kant dijo que la *Crítica de la Razón Pura* es un método (B XXII). Pero los caminos llevan a alguna parte, de lo contrario, no se emprenden ni se trazan. Si la *Crítica de la Razón Pura* es un método, en realidad la cuestión acerca de lo que conocemos resulta obvia y quizá la respuesta –no menos obvia y hasta no poco tautológica– sea: conocemos lo que verdaderamente podemos conocer; es decir, lo que las facultades cognoscitivas del hombre, metódicamente ejercidas con arreglo a su natural capacidad, nos permiten conocer. La tautología se evita si se aclara que no se conoce cuando se formula un juicio que dice, por ejemplo, "los solteros no son casados", pues los dos conceptos ahí en juego son dos formas equivalentes de decir lo mismo, de quedarse en el punto de partida, de volar sin aire. A un juicio de ese tipo se le llama meramente *analítico*, pues solo sería una tentativa de descomponer un concepto en lo que ya contiene.

Para que haya conocimiento ha de haber un encuentro, una coordinación, el paso de un concepto a otro distinto, un juicio que realice la *síntesis* de la operación cognoscitiva. De ese modo, no repetimos

el sujeto, sino que ponemos delante un objeto; en el caso en que el juicio sea verdadero. En cambio, si se dice que los solteros son melancólicos, se añade al concepto de soltero algo que no estaría necesariamente implícito en esa idea con la que se trabaja. La psicología puede, entonces, ofrecer una justificación de ese juicio, y esta ser verdadera o falsa. Estamos en el campo propio del saber, que es la ciencia.

Esa noción, *síntesis,* que Kant introduce desde la partida, ya dice de una manera muy operativa la cuestión fundamental de la razón, a la que aludimos recién, y que deriva del conocimiento que la razón tiene de sí misma, de su autoconocimiento. El saber de sí que la razón tiene, y que se abre al conocimiento de lo otro distinto de ella, corre el riesgo de permanecer en su identidad y de generar, en su apertura, meras ilusiones. Este riesgo se evita mediante una estrategia coordinada de las operaciones cognoscitivas, que desde su aprioridad proceden sintéticamente.

Ya la formación del concepto es una síntesis de representaciones que se enlazan o separan hasta componer la experiencia. De ahí nacen juicios que son sintéticos y discursos que, a su vez, sintetizan esos juicios. Kant echa a correr aquí otra de sus palabras claves, la palabra trascendental; la suya sería una *filosofía trascendental.*

Trascender apunta a un ir más allá *–metá* en el griego, de donde emana *metafísica–*, dar un paso más allá de un límite. La escolástica habló de *trascendentales,* que serían las grandes nociones que pueblan la metafísica, como *ser, verdad, bien.* Pero lo que Kant intentará será torcer el cuello a la metafísica así concebida. *Trascendental,* en su pensamiento, no será lo que va más allá, sino lo que permanece dentro de sus límites, y que para permanecer ahí ha de regresar a un punto de entrada que lo encierre. La trascendencia kantiana es inmanencia. ¿Cómo se justifica esta aparente contradicción?

Ya ha sido dicho. Porque la razón no sale de sí: ella está *ante todo.* Es pura, vive *a priori.* Y desde esa condición íntima rige la experiencia. Sigue reinando, pues, por vía deductiva. Este reino suyo es el mundo

de los *fenómenos,* que ella tiene a su alcance porque le son dados por la sensibilidad. No como procedente de ellos, sino precediéndolos. Esto lleva a Kant a decir que la razón solo conoce lo que ella misma pone. Así su autoconocimiento logra todo su alcance.

Esa necesidad de reconocer sus límites tiene unos caracteres que Freud llamaría *represivos,* y como entiendo que la represión es sublimadora, ahí tendríamos una explicación psicoanalítica de la pretensión de la razón de conocer cosas reales, que alimentó a la metafísica clásica. Las figuras sublimes, pero ilusorias, de la metafísica, serían: la idea de un alma libre e inmortal en la naturaleza del hombre, de un Universo físico de la Naturaleza y de un ser supremo y creador que sería Dios. *Cosas en sí,* las llama Kant, sobrepuestas a los fenómenos e incognoscibles por una ciencia teórica, como la metafísica ha pretendido ser.

Idealismo y positivismo se cuelgan de ese cuadro simplificándolo. La *cosa en sí* regresa triunfante en Fichte, en una teoría de la *Ciencia* que viene a ser una metafísica trascendental, luego una *Lógica,* en Hegel, y una *Fenomenología,* en Husserl. Todas ellas bajo la divisa *trascendental.* La Crítica kantiana, en el positivismo, se convierte en radical eliminación de la metafísica. El idealismo alemán parece absorber toda realidad en una Razón magnificada y el positivismo, convertirla en una red de meros *fenómenos.*

Kant no deja de tener responsabilidad en esos equívocos. Tardó más de una década con dedicación exclusiva en elaborar la *Crítica de la Razón Pura,* que habría escrito en pocos meses. No deja de ser raro, por ejemplo, que haya escrito dos versiones de su obra y que en la definitiva conserve textos paralelos de una y otra. Comparto la opinión de Goethe, quien decía que entrar en la *Crítica de la Razón Pura* es como entrar en un cuarto bien iluminado. No obstante, cierta precipitación atoró quizá a Kant, lo que es comprensible dada la magnitud de su empeño. De ahí que lo que dice haya quedado muy expuesto a interpretaciones torcidas.

El hilo conductor para la comprensión de la *Crítica* pasa por las ideas claves señaladas: la idea de *síntesis* y de síntesis *trascendental.* De acuerdo con ellas, una cosa en sí es incognoscible teóricamente, pues solo se conoce lo que la razón pone desde sí misma, *a priori*. Pero está claro que la razón no se conforma con esto. Pues la consecuencia de tal respuesta es que las más profundas inquietudes humanas caen al vacío. Lo que lleva a Kant a buscar una salida en el mundo moral.

Si la *cosa en sí* desaparece del horizonte teórico de la razón, cabe edificarla en la construcción del juicio moral, mediante lo que Kant llamó, en la *Crítica de la Razón Práctica,* el *factum* de la libertad, sostenida por los postulados de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. La metafísica clásica reaparece. Ahora sobre bases bastante más endebles, en un apresurado salvataje que, una vez más, traslada fuera de la experiencia una ley universal sostenida sobre la contingencia de un hecho que estaría fuera del espacio y el tiempo. La razón de esta medida pareciera estar en el famoso dicho de Kant: "Tuve que suprimir el saber para dejar sitio a la fe" (B 30). La solución es consoladora y ha tenido un dudoso éxito, pero uno pareciera estar escuchando en ella más bien la *Ley* del Antiguo testamento asociada a la *Fe* de Lutero.

Kant da la pista para aclarar la cuestión fundamental que se propuso, esto es, "examinar a fondo la facultad que llamamos entendimiento" (A XVI), cuando dice "no conozco investigaciones más importantes que las presentadas por mí bajo el título *Deducción de los conceptos puros del entendimiento* (A XVI).

Tres son las fuentes subjetivas del conocimiento, dice Kant: el sentido, la imaginación y la apercepción (A 115). Ellas van ofreciendo sucesivas síntesis que, en definitiva, unifican el conocimiento. Las dos primeras ofrecen percepciones sensibles, pero quien procura la unidad final es el entendimiento y la suya no es una percepción sensible, sino una *a-percepción*. Esta no es una unidad de índole matemática, sino lo que Kant llama "una completa identidad del yo a través de todas las posibles representaciones" (A 116). Una "conciencia *a priori*"

un "principio trascendental de la unidad de todo lo diverso" y Kant concluirá: esta unidad de la a-percepción "es el entendimiento".

Kant despeja así el núcleo de la razón pura y no vacila en nombrar esta "*originaria* unidad sintética de la apercepción" con la expresión *Ich denke,* frase que traduce la palabra latina que Descartes empleó: *cogito*. Mucha agua ha corrido bajo este puente que va de *cogito* a *Ich denke*. A esto volveremos más adelante.

"Yo pienso", dice Kant, y en otro lugar expresa lo mismo en la frase "Yo uno", pero marca una diferencia entre estas dos palabras, pues escribe en cursiva el verbo *uno.* Se trata de un "yo" que no es nadie sino cierta operación unificadora desde un *a priori* trascendental –de ninguna manera una cosa en sí que conozca cosas en sí– sino de un legislador que dicta leyes abstractas y formales para regir la Naturaleza y las Costumbres humanas. Una voluntariosa inteligencia legisladora que ha de dar origen a una *Metafísica de la Naturaleza* y a una *Metafísica de las Costumbres,* es decir, a una "metafísica futura".

2. LA ONTOTEOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

Heidegger intentará algo que pareciera estar en la línea de Kant: *superar* –una palabra aprendida probablemente en Hegel (*aufheben*)– la metafísica. Kant hizo lo suyo de manera más doméstica, es decir, regresando a la escolástica alemana, representada en la escuela del racionalismo de Wolf, mediante una crítica de la razón que en ella se profesaba, la razón ilustrada, que según Kant debía conducir a una *metafísica futura.*

Heidegger se remonta mucho más lejos, a los orígenes mismos de la metafísica. Recuérdense las palabras iniciales de *Ser y Tiempo* que aluden a algo que "tuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles"

(SZ 1). Ahí surgió la "pregunta por el ser" que la metafísica plantea. A partir de entonces, y hasta la *Lógica* de Hegel, esa pregunta habría enmudecido. De ahí la cuestión que Heidegger quiere abordar: "La necesidad, estructura y primacía de la pregunta por el ser" (SZ 1) que, a partir de Aristóteles, constituiría la metafísica.

Aristóteles asume la cuestión puesta en el famoso dicho de Parménides: *uno y el mismo es el pensar y el ser.* Platón la recogió en el *Sofista,* el diálogo en el que su pensamiento pareciera tomar un nuevo rumbo que le alejaría de la teoría de las Ideas para ocuparse, más bien, del ser y del no-ser. Vale decir, el conflicto que se suscita entre Parménides y los sofistas, sus respectivos campeones. Veremos la próxima vez[2], cómo asume Aristóteles la cuestión, porque ahora quisiéramos aclarar qué ocurre con Heidegger.

En *Ser y Tiempo* retoma la pregunta por el ser reafirmada, dice él, en la *metafísica* e inicia su empresa mediante su planteamiento fundamental: una exégesis fenomenológica del ente que sabe de sí –*Dasein*– palabra que Jorge E. Rivera prefiere no traducir y que una versión francesa se atreve a transcribir como *el hombre.* No es muy aventurado decir que estamos en presencia de ese autoconocimiento de la razón, de cuya aprioridad Kant parte. "La comprensión del ser –dice Heidegger– es ella misma una determinación del ser del *Dasein*" (SZ 4).

Heidegger realizó en 1927, en *Ser y Tiempo,* lo que fue, para él, una primera parte de su empresa, y dejó pendiente una segunda parte que apuntaría a la historicidad del proceso de la metafísica, el cual, yendo de atrás hacia adelante, iría de Kant a Descartes y a Aristóteles (SZ 8). Esta segunda parte formalmente no se realizó, pero, en la práctica, todo lo que escribió Heidegger después giró sobre el asunto. Especial interés tienen, a nuestro entender, dos conferencias que Heidegger dio en 1957 –treinta años después– en un volumen que tituló *Identidad*

2 Se alude a la primera parte de esta obra.

y Diferencia, en particular la que llama *La Constitución ontoteológica de la metafísica.*

Este escrito proviene de un Seminario en el cual Heidegger dijo realizar un diálogo con Hegel. Con Kant ya lo había hecho, por lo menos en dos libros. Con Hegel el asunto es muy distinto. Hegel había alterado el sentido de la *dialéctica* como Kant la había entendido: no se trata de rechazar la metafísica en nombre de una razón *a priori*, sino de superarla (*Aufhebung*). Esta va a ser la posición de Heidegger vagamente anunciada en *Ser y Tiempo* con la palabra *destrucción* (SZ 6). De esta manera la metafísica no era rechazada en virtud de la *Lógica* de la *Crítica de la Razón Pura*, sino que era asumida históricamente.

¿Qué significa la historicidad que Hegel piensa? Para Hegel el asunto propio del pensar es el pensamiento mismo. Estamos todavía en el autoconocimiento de la razón en la *Crítica* kantiana. Pero para Hegel el pensar involucra lo que ha sido pensado, por consiguiente, una historia. No una crónica o una corriente historia de la filosofía, productos bastardos. La historicidad hegeliana construye una historia de la filosofía con dos profundos rasgos. Es un proceso dialéctico en el que la historia gana una dimensión especulativa introduciéndose en la fuerza y el horizonte propio de los pensadores y haciéndolo, por así decir, desde hoy, desde la actualidad, desde lo que se está pensando.

Pero cuando Hegel piensa el *ser*, lo hace, como ocurre en la *Lógica*, es decir, como una inmediatez indeterminada equivalente a *nada*, que llega a ser, en definitiva, una idea Absoluta, propia de un saber Absoluto. Este sería la filosofía. Desde la nada al absoluto de Dios hay una vastísima ontoteología constitutiva de la metafísica, que viene a ser, a juicio de Heidegger, un largo olvido, en el que seguramente se escucha la tremenda tesis de Nietzsche sobre el *nihilismo*.

Y aquí Heidegger marca su distancia. Él ha intentado pensar el ser como una dimensión *olvidada* por la metafísica, que solo puede ser recuperada mediante lo que Heidegger llama un pensar *lo impensado*.

Recoge así la historicidad del pensar, en la cual hay algo olvidado, impensado. Este es el *sentido* del ser que Heidegger investiga.

¿Qué fue lo que la metafísica olvidó? Algo que Heidegger repitió a lo largo de su vida: la diferencia entre *ente* y *ser*, llamada por él *diferencia ontológica.* De ahí el tema de la *diferencia* que Derrida toma por su propia cuenta. El asunto pareciera de menor importancia, que solo tuviera que ver con la conjugación de un verbo griego. *Ente* es un participio: mesa es un ente. Se trata de una cosa concreta hecha de madera por un artesano. Ambos tienen mucho detrás: detrás de la madera hay un árbol, una semilla, tierra, agua; el artesano es un hombre, una vida, un arte, un trabajo. Todas estas cosas han ocurrido, se han conjugado, han llegado a ser y terminan en un ente cuya presencia tenemos ante los ojos y ante la inteligencia. Lo que ocurre es la presencia obnubilante de una mesa a la cual podemos dar diversos tratos: comer en ella, escribir sobre ella, contemplarla, medirla, venderla, quemarla. El oficio del carpintero, el arte del pintor, el negocio del comerciante, y varios otros, entran en juego; cada uno de esos momentos está regulado por una forma de saber. Entes y saberes entitativos es lo que tenemos a la mano y ante los ojos. Pero las resoluciones que en cada uno tienen lugar, el acontecer mismo de los entes, queda oculto por su presencia de primer plano. Se produce así un descubrimiento que resulta encubridor, Heidegger usa aquí palabras que le son muy propias: *Ereignis, Austrag.* El acontecer de una resolución que, a la vez, descubre y encubre, revela y oculta, dona y olvida.

En ese acontecer, en esa decisión históricamente cumplida, late ya, no el *ente,* es decir una cosa determinada –que puede ser sencillamente una mesa–, sino el ser que descubre el ente en su verdad, pero que, él mismo, queda encubierto. Descubre la realidad de la mesa que tenemos delante en todas sus dimensiones, pero queda en ella olvidado. La *presencia* del ente resulta obnubilante. Este descubrimiento encubridor, en cada época histórica, toma un nombre diverso, que es principio y clave de las cosas que se conocen, es decir, cómo se

las conoce, su *marca,* dice Heidegger. Grandes ideas han cumplido este papel a lo largo de la historia de la cultura: naturaleza, logos, idea, acto, sustancia, subjetividad, objetividad, voluntad de poder, voluntad de voluntad. Ellas han presidido unidades de cultura, forjado epistemologías, alimentado formas de saber y, en última instancia, han encubierto el ser, vale decir, justamente, la energía descubridora.

¿Qué es lo que Heidegger, entonces, intenta? Él habla de "dar un paso atrás".

Un paso atrás han dado Kant y Hegel, la tradición central de la filosofía del idealismo alemán. Kant, mediante una dialéctica de su *Lógica,* que fue una crítica de la metafísica racionalista. Hegel, mediante una *Fenomenología del Espíritu.* Heidegger dirá que quiere considerar el ámbito conjunto de la metafísica desde fuera de la filosofía y pensar la esencia misma de la metafísica, concebida desde los griegos como *Seinsfrage,* como pregunta por el ser.

Ser parece plantearse como principio primero fundamentador de la metafísica y, por ende, de la filosofía. En Hegel, con quien Heidegger dialoga, ser comienza siendo un vacío indeterminado que equivale a *nada.* Sin embargo, esa posible fundamentación en la nada se convierte en el *Absoluto* de un Espíritu Objetivo que sería Dios mismo.

Hay en el *ser* una doble dimensión fundamentadora, una que estaría en el comienzo y sería *nada* y otra en el fin, que sería un absoluto de razón y realidad. Pues bien, el trasfondo de este acontecer histórico ontológico no sería otro que el cumplimiento de esa relación inicial entre el pensar y el ser, que constituirá la índole propia del pensar. Un pensar autoconstituyente, un conocimiento de la razón por la razón, una realidad que se hace racional en la plenitud de sí misma.

Así, Heidegger despeja la dimensión metafísica de la filosofía. Pero hay otra importante idea de Hegel que Heidegger también recoge. La filosofía, con ser un pensar con la fuerza de su historicidad, ha de ser actual. Esto no significa que haya de estar a la moda; exactamente lo

contrario. No ha de estarlo por principio, por su dimensión fundamentadora, por su tarea crítica, inclusive diría, por su fenomenología.

Entonces Heidegger dirá: estamos en una determinada época histórica. Tituló uno de sus ensayos *La* Época *de la Imagen del Mundo.* Y en esta época la metafísica es *Tecnología.* Lo que domina es la esencia de la técnica y, por lo tanto, la funcionalización, la automatización, la burocratización, la información.

¿Qué puede ser, entonces, lo no pensado todavía que acontezca (*Ereignis*) como resolución y decisión (*Austrag*) en donde el sentido del ser se cumple? Es algo que atañe en medida precisa al pensar, ya no en una razón *a priori* en la experiencia, ni en la historicidad de un Espíritu Absoluto. Heidegger veía la tarea de la filosofía no en una *obra,* sino en un camino del pensar. Así quedó escrito en su lápida.

Diría que ese *camino*, impensado todavía, podría divisarse confusamente en este momento en una de las tres dimensiones siguientes. La primera es la del no-saber socrático, que modernamente toma cuerpo como duda metódica. La segunda es una dirección en la línea de la revelación cristiana, que bien puede comprender a la anterior, o de la mística de una teología negativa, o de un gnosticismo al estilo de los muchos que hoy florecen en el ámbito religioso. Y la tercera, del nihilismo de una voluntad de poder.

Al término de esta reflexión sobre Aristóteles y Descartes, Kant, Hegel y Heidegger pudiera verse un sobrevuelo sobre grandes hitos del pensar metafísico, con una intención de índole histórica. En cierta medida puede serlo. Obsérvese, no obstante, que lo que importa en ellas son ciertas constantes que, pudiera decirse, son como la repetición de ciertos temas por distintas familias de instrumentos. Menciono tres por vía de ejemplo.

Tanto Kant en la *Crítica* como Aristóteles en la *Metafísica* operan sobre la base de dos ciencias ya constituidas –la matemática y la física– para confirmar la posibilidad de una nueva ciencia que Aristóteles llamará *filosofía primera* y Kant *filosofía trascendental.* Hegel cerrará su

Enciclopedia con las palabras de Aristóteles en el libro *lambda* de la *Metafísica,* que se refieren a Dios. Descartes, a través de la *duda metódica,* vaciará el pensamiento de todos sus contenidos para alcanzar, en el *cogito,* el infinito de Dios. Hegel, a su vez, pasará dialécticamente en la *Lógica* desde la equivalencia de ser y nada a la plenitud absoluta del Espíritu.

Tal vez la más trascendente de estas analogías está en ese saber de sí de la inteligencia y el pensar que se renueva en formas como *noesis noeseos noesis, cogito ergo sum, autoconocimiento de la Razón, Espíritu, Dasein.* Ciertamente, todas ellas se dan en contextos muy complejos y diferenciados.

Recordaré, para concluir, la bella imagen de Heidegger sobre los caminos en el bosque, que cada leñador conoce, los *Holzwege.* En la reflexión de estas páginas creo ver la continuidad de un saber "que constituye realmente –dijo Kant– lo que podemos llamar filosofía". Que "corona la cultura de la razón humana". Es la libertad de la inteligencia, el ejercicio natural de su puro ser, al interior de la comunidad de un lenguaje, como es propio de una ciencia y también de un arte.

Juan de Dios Vial Larraín ha sido profesor de filosofía y decano de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, además de profesor de filosofía y rector de la Universidad de Chile.

Fue presidente de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales; presidente del Instituto de Chile; director de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, y miembro del Comité Interamericano de Educación y Cultura; del Consejo Nacional de Televisión y del Directorio del canal nacional de televisión. Además de presidente de la Fundación de Educación Arturo Irarrázaval.

Ha dictado cursos y conferencias en Universidades de Buenos Aires, Córdoba, Lima, Barcelona, Granada, Navarra, París y Roma. Ha publicado 16 libros entre *La Metafísica cartesiana* de 1971 (premio Gabriela Mistral) hasta *El Alma Humana* de 2009.

En 1996, recibió el Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales. En el 2010 recibió el grado de Doctor Scientiae et Honoris Causa que otorga la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Metafísica es una palabra que nombra una forma de pensar cuyo origen está en la obra de Aristóteles que lleva ese título. Dicha forma proviene de la visión platónica. Ahí se inicia el curso de una disciplina intelectual que los griegos llamaron *sabiduría*, un pensar y un saber que articulará intelectualmente la cultura de Occidente. Es la filosofía.

Descartes, en el mundo moderno, recoge esa tesis en sus *Meditaciones Metafísicas* desde la perspectiva cristiana abierta por San Agustín y Santo Tomás de Aquino.

La última etapa de este vigoroso caudal va de Kant a Heidegger, pasando por Hegel; desde la *Crítica de la razón pura* de Kant hasta *Identidad y diferencia* de Heidegger.

Este proceso no constituye un sistema, ni una simple organización de ideas; no es tampoco un corpus académico escolarizado. Es el renovado brotar de la vida de la inteligencia. No algo físico, sino metafísico. Por las obras mencionadas de Aristóteles, Descartes, Kant y Heidegger pasan los hitos del pensar metafísico, una figura histórica abierta al futuro.

Este libro intenta recoger ese sentido y ser considerado como una "teoría", tomando esta palabra de origen griego en su significación inicial, que habría contenido la idea de "peregrinación". Ser, pues, un peregrinaje por el curso histórico del discurso fundamental del saber.





